RECORRIDOS ALTERNATIVOS DE LA MODERNIDAD

Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo

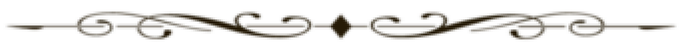


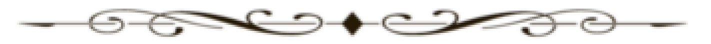
DANTE RAMAGLIA
(EDITOR)











Recorridos alternativos de la modernidad

Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo

Dante Ramaglia (editor)



ISBN: 9789878699547

Imagen de tapa: Marek Piwnicki en Unsplash

Recorridos alternativos de la modernidad: derivaciones de la crítica en el pensamiento con
Ramaglia… [et al.]; compilado por Dante Ramaglia.- 1a ed.- El Challao: Dante Ramaglia; C
Buenos Aires: Teseopress, 2021.
Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-86-9954-7
1. Filosofía Contemporánea. 2. Crítica Social. I. Ramaglia, Dante, comp.
CDD 306.098

Este libro fue compaginado desde TeseoPress.

Indice

Presentación
Dante Ramaglia

I. Revisiones en torno a la significación de la modernidad: proposiciones alternativas desde una perspectiva filosófica latinoamericana

Las "razones" de la modernidad en América Latina
María Cecilia Sánchez

Trasluz de la modernidad: lo transmoderno no excluye lo posmoderno
Roberto Follari

Trans-modernidad y moral de la emergencia
Críticas de la modernidad y propuestas alternativas desde Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig

Adriana María Arpini

Bolívar Echeverría sobre la política y la estética: lo bello del darse forma en tanto "*mimesis* festiva"
José Guadalupe Gandarilla Salgado

Sujeto y modernidad
La teoría y la crítica de Arturo Andrés Roig

Aldana Contardi

El *ethos* barroco o acerca de la afirmación de una subjetividad nuestroamericana
Federica Scherbosky

II. Revisitando tradiciones intelectuales: reflexiones acerca de los alcances y actualidad de la función crítica

Modernidad y crítica
Consideraciones a partir de un posible diálogo entre la Teoría Crítica y el pensamiento
crítico latinoamericano

Dante Ramaglia

Ideología y razón
Una aproximación al carácter crítico de la filosofía de Xavier Zubiri

Fernando Ramírez

Incipit tragoedia
Dialéctica melancólica y modernidad en la Teoría Crítica de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno

María Rita Moreno

Axel Honneth y la relectura de la Teoría Crítica

Recorridos en torno a la dominación y el conflicto social

Jorge Ariel Palacio

III. La modernidad en los márgenes: relevamientos críticos sobre las fracturas del pasado reciente y los puntos de fuga del proyecto civilizatorio

Modernidad y dictadura en América Latina
La tortura como dispositivo refundacional

José Santos Herceg

Ciencia no-moderna y des-humanismo feminista
Notas críticas a propósito de "La mujer más pequeña del mundo"

Natalia Fischetti

Hacia el concepto de colonialidad del poder
Genealogía de la crítica a la modernidad en Aníbal Quijano

Noelia Liz Gatica y María Eugenia Aguirre

Modernidad maldita
Invención, imagen y reescritura (triangular) en Aimé Césaire

Carlos Aguirre Aguirre

Modernidad indígena: conceptos andinos en la reconstrucción y ampliación del carácter emancipador moderno
Larissa Mehl

Infancias guerrilleras
El mito sacrificial moderno en tiempos de dictadura

María Pía Cartechini

Presentación

Dante Ramaglia

El eje temático central de los escritos que componen este libro consiste en la indagación acerca del significado que poseen los acontecimientos históricos y culturales desencadenados a partir de la modernidad. Si, tal como lo han sostenido distintos autores, consideramos que esta etapa tuvo sus comienzos con el mismo hecho de la conquista y colonización de América, no deja de ser válido preguntarnos acerca de los efectos que incidieron en la conformación de nuestra historia y, en particular, cómo esta situación se traslada por sus profundas consecuencias a distintos sucesos de nuestra época. Este cambio de perspectiva implica no solo ubicarse desde un lugar marginal con respecto a la vía más usual de contemplar la modernidad, con su epicentro y desarrollo de modo exclusivo en el contexto histórico de Europa, sino que justamente se hace referencia a los alcances efectivos que configuraron un proceso de mundialización que va a transformar decisivamente las relaciones entre diferentes grupos humanos durante los siglos siguientes.

Sin duda que esta extensa trayectoria de la modernidad tiene un impacto significativo, que se basa en la delimitación de diversas representaciones sobre los procesos de subjetivación, las relaciones con los otros, la temporalidad y el sentido de la historia, el vínculo con la naturaleza, los saberes, el trabajo, la vida cotidiana, *etc.* Asimismo, cuando se considera el fenómeno que condiciona de modo marcado todos estos ámbitos de la experiencia que se conforman con el mundo moderno, resulta evidente que el capitalismo, en sus diferentes fases, los atraviesa no sin dejar de mostrar signos de crisis que se han agudizado en la actualidad. Esas diferentes concepciones surgidas con la modernidad, incluida la incidencia que posee la forma capitalista que afecta el plano material pero también cultural de la existencia social, han sido puestas en cuestión por el pensamiento filosófico actual. Con esto último nos referimos principalmente a las perspectivas críticas que se presentan desde el siglo XX hasta nuestros

días, que tienen expresiones claras en la cultura intelectual contemporánea y, en especial, en determinados autores europeos, pero que entendemos deben complementarse y confrontarse con los planteos de quienes realizan una evaluación desde los ámbitos periféricos de la modernidad, sin lo cual la misma no se comprende en todas las dimensiones que supone, incluyendo por cierto un mundo fragmentado y jerarquizado de acuerdo a las mismas pautas valorativas establecidas desde el ejercicio de una cierta hegemonía política y cultural. En este sentido, se retoman las elaboraciones teóricas de pensadores y pensadoras de América Latina que ofrecen una aproximación a la significación que tiene, en el pasado y aún en el presente, la serie de acontecimientos, ideas e imaginarios que se vienen proyectando sobre nuestros territorios, poblaciones y culturas a partir del sistema mundial que se conforma con la modernidad.

Los trabajos reunidos en este volumen, que comentamos a continuación, dan cuenta de esta revisión de la influencia de la modernidad en el pensamiento contemporáneo, asumiendo el enfoque crítico que se desprende de diferentes interpretaciones sobre las consecuencias que genera el proceso de mundialización, particularmente en el contexto de América Latina. No se deja de aludir a un sentido liberador que procura sostenerse con relación a las demandas sociales que se observan en un diagnóstico inmediato del presente; por lo que la emancipación más que una promesa frustrada que proviene de las tendencias intelectuales modernas, se la contempla como una deuda que pesa sobre la humanidad en nuestro tiempo. En este sentido, la función transformadora de la crítica se revela como urgentemente necesaria ante la aspiración de construir sociedades más justas e igualitarias en el marco de una modernidad que ha decantado en la actual globalización, por lo que se vislumbra una tensión entre la inercia de los desarrollos históricos precedentes y la voluntad utópica de asegurar un mundo más equilibrado.

En la primera parte, “Revisiones en torno a la significación de la modernidad: proposiciones alternativas desde una perspectiva filosófica latinoamericana”, se repasan algunas de las ideas elaboradas en torno las repercusiones que trae aparejada la época moderna para América Latina. En este sentido, son retomadas las propuestas teóricas de autores contemporáneos que han realizado diversas aproximaciones a esta temática ampliamente debatida entre nosotros.

En el trabajo de Cecilia Sánchez es abordada la comprensión de la modernidad –entendida pluralmente en su alusión a la existencia de modernidades y razones modernas– para discutir su costado colonial, instrumental y patriarcal, que se presenta en su relación con el contexto latinoamericano. Desde este punto de vista se ocupa de relevar otros sentidos que se proponen principalmente desde las tesis de Arturo Roig, Enrique Dussel, María Luisa Femenías, Rosario Castellanos y Aníbal Quijano. En particular, referidas a las distintas críticas esbozadas acerca de una concepción progresiva de la historia universal, del sujeto moderno en su figuración patriarcal para dar lugar a la habilitación de alternativas teóricas para la emancipación de las mujeres, de la superación de la razón instrumental y de la revisión de la vinculación ambigua de la modernidad con la posmodernidad, entre otras cuestiones centrales.

Por su parte, Roberto Follari discute el concepto de "transmodernidad" de Enrique Dussel, no sin dejar de reconocer su potencial hermenéutico, pero sí resulta objetado su significado en la medida que con ello se tiende a considerar que representa una modalidad superadora de la modernidad y la posmodernidad. La idea asociada que resulta puesta en cuestión se vincula precisamente al modo en que es empleada la noción de "superación" en su obra. Esto se hace valer tanto contra las afirmaciones de Dussel respecto de haber llegado "más allá" de las tesis de algunos autores, como a los supuestos implicados en la afirmación acerca de la superación de la transmodernidad con relación a la etapa posmoderna. En contraposición, Follari sostiene que estas perspectivas responden a teorizaciones que remiten a diferentes ámbitos conceptuales, difíciles de contrastar entre sí, ya que lo posmoderno se concibe como una condición relativa a fenómenos que forman parte de nuestra realidad social, y lo transmoderno se relaciona con un horizonte de futuro, es más un proyecto a consolidar mediante el diálogo plural de culturas.

Las categorías de "transmodernidad" de Enrique Dussel y de "moral de la emergencia" de Arturo Roig son analizadas en el artículo de Adriana Arpini, con el objeto de mostrar sus alcances teóricos para comprender los procesos históricos y sociales que se dan en nuestra América, enfatizando que son producciones teóricas que tienen a este contexto particular como lugar de enunciación. A partir de la respuesta de Dussel a los desafíos del discurso posmoderno y la teoría

poscolonial, se reconstruye la elaboración de la noción de *transmodernidad*, fuertemente cuestionadora del occidentalismo y el eurocentrismo. En el caso de Roig se atiende a su fundamentación del pensamiento filosófico latinoamericano y, en particular, su noción de *moral de la emergencia* que alude a la irrupción de grupos sociales en una historicidad entendida de modo episódico. Esta última categoría se presenta como respuesta a los planteos posmodernos acerca de la construcción moderna de relatos, de la metafísica como violencia, de la significación del saber de sospecha como anticipación utópica y del fin de la misma historia. En ambos autores, entonces, se reconocen claves conceptuales para repensar críticamente la significación de la modernidad. Entre sus planteos, aun advirtiendo su singularidad, se reafirman aspectos convergentes y complementarios, al igual que con respecto a otros teóricos actuales como Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa Santos.

A continuación, el texto de José Gandarilla Salgado da cuenta de la propuesta interpretativa acerca de la modernidad elaborada por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. Para ello traza un detallado itinerario de su formación juvenil en Ecuador y luego en Alemania, en que se destacan sus preocupaciones iniciales por la estética y la política. La conjunción de estos dos últimos campos es la que tiene lugar en lo que se describe como "mímesis festiva", donde la intervención política del sujeto se inscribe colectivamente a partir de instancias constituyentes, que involucran igualmente –como lo prefigura su lectura de Marx– el disfrute de esa pertenencia al todo social. De allí que se afirme el impulso a la rehabilitación de la "forma social natural", frente a su constante reducción que se impone con el desarrollo de la modernidad capitalista, como un motivo central que anima la teoría de Echeverría con respecto al desarrollo cultural de las sociedades latinoamericanas del pasado y del presente. Además, se indaga especialmente en las reflexiones sobre modernidad y arte presentes en este pensador latinoamericano, bajo las influencias centrales de Baudelaire y Benjamin, en que el momento festivo de la creación artística se erige como interrupción revolucionaria de la vida cotidiana y tiende a instaurar una vivencia genuina de lo humano, tal como se muestra también en sus analogías con las ideas sobre lo sublime sostenidas por Karel Kosik.

Aldana Contardi se dedica a delimitar en las proposiciones

filosóficas de Arturo Roig su reflexión crítica acerca de la modernidad, que se considera indisociable de la teoría del sujeto que constituye un tema central que articula su obra. La producción de este autor, contextualizada expresamente en la realidad latinoamericana, da cuenta de problemas antropológicos, teórico-metodológicos y ético-políticos que encuentran su referencia en relación a la temática del sujeto. Desde este punto de partida, el estudio de Contardi muestra cómo se imbrican de modo dialéctico la teoría y la praxis, así como la historiografía y la crítica, en el pensamiento del filósofo mendocino. En este sentido, la significación particular que tiene la dimensión crítica del saber filosófico es destacada, en la medida que Roig plantea que la filosofía posee una función para la vida y esta es básicamente emancipatoria. De allí también la amplitud con que se enfoca la definición de la crítica en este pensador, no solo limitada a la racionalidad, ya que los alcances de la misma se refieren a partir de la presencia de la axiológico e incluyan al sujeto de discurso en su inserción social, caracterizado por Roig como "*a priori* antropológico". Las concepciones derivadas de esta forma de tratar la normatividad de la filosofía latinoamericana, así como su relación con la historicidad y un tipo particular de humanismo, resultan consideradas en la exposición de sus tesis en torno a la función crítica y su vinculación con la noción de *sujetividad*.

En el estudio presentado por Federica Scherbosky se retoman algunos aspectos principales de la perspectiva acerca de la modernidad planteada por Bolívar Echeverría y su referencia a la situación experimentada en América Latina. Un hecho destacado se vincula a la asociación entre la trayectoria histórica seguida con el desarrollo de la etapa moderna y la formación del capitalismo, donde se observa que la centralidad que asumió Europa, junto con los cambios científicos y tecnológicos que modificaron las fuerzas productivas, representaron una oportunidad de superar la escasez que condiciona la existencia humana, lo cual fue desvirtuado mediante un sistema que se convirtió en una forma suprema de explotación respecto a otros grupos humanos y la naturaleza. Este enfoque se complementa con la noción de "colonialidad del poder" de Aníbal Quijano, que agrega a esta reorganización planetaria que plantea el modo capitalista la incidencia de una clasificación basada en lo racial, que tuvo un impacto importante en la configuración de la dominación

colonial en América y otras regiones. Igualmente se remarca la tesis de Echeverría, retomada de Marx, acerca de la subsunción de la "forma natural" por la "forma valor", o bien el "valor de uso" por el "valor de cambio", que supone un sacrificio que se impone al sujeto dentro de la lógica capitalista. En consecuencia, se analiza la original elaboración desde una teoría de la cultura que realiza este pensador acerca de los *ethos* históricos y, en especial, los alcances que posee la concepción relativa al *ethos* barroco para repensar la experiencia moderna de nuestra América. Además de ponderar el aporte teórico que representan las categorías de "codigofagia" y "mestizaje", que revisten su singularidad en el caso de América Latina, la autora incorpora una dimensión barroca referida a la constitución de la subjetividad, que lleva a afirmar la vida como forma de resistencia ante la destrucción que se impone con la dinámica de acumulación capitalista.

La segunda parte se denomina: "Revisitando tradiciones intelectuales: reflexiones acerca de los alcances y actualidad de la función crítica". En el caso de nuestro trabajo se trata de dar cuenta de las proposiciones en relación con la modernidad y la crítica, considerando las postulaciones de representantes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, por un lado, y de autores identificados con lo que se conoce como pensamiento crítico latinoamericano, por otro. En principio se sostiene la tesis acerca de la existencia de modernidades múltiples, teniendo en cuenta las diferentes realidades sociales y nacionales en que se desarrolla la experiencia moderna a nivel mundial. Esto último implica cuestionar la idea de un modelo hacia el cual se tiende de modo homogéneo y lineal, que desde una perspectiva eurocéntrica se ha vinculado al paradigma que representan los países desarrollados. Una condición necesaria para llevar adelante un diálogo entre estas distintas tradiciones intelectuales supone establecer relaciones simétricas, en que coincida la perspectiva crítica acerca de la situación límite a que ha conducido el programa sociocultural desplegado a partir de la modernidad, que se encuentra sobredeterminado por la incidencia del capitalismo. Bajo este supuesto se examinan, en primer lugar, las posiciones con respecto a la modernidad esbozadas por las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt, que llevan a distinguir un momento inicial fuertemente crítico, en el caso de Horkheimer y Adorno, a las reformulaciones contemporáneas que efectúan Habermas y Honneth.

En segundo lugar, se repasan las concepciones referidas a una crítica de la modernidad, en pensadores latinoamericanos como Roig, Hinkelammert, Dussel y Echeverría, donde se aprecian orientaciones y matices diferentes, si bien confluyen en un discurso que cuestiona la modalidad adoptada bajo la modernidad capitalista y en la necesidad de proponer una vía superadora que tienda a la emancipación. Desde esta perspectiva, se evalúan también las coincidencias y disidencias teóricas con la tradición crítica frankfurtiana en función de promover un diálogo interfilosófico e intercultural.

Fernando Ramírez se ocupa de las vinculaciones entre crítica e ideología en Xavier Zubiri; en particular, tal como es reformulada la noción de crítica a partir de las concepciones acerca de la inteligencia y la razón que plantea su obra filosófica, en gran medida tendientes a superar la racionalidad moderna. Los antecedentes de esta revisión de la racionalidad que se conforma a partir de la modernidad, especialmente en sus rasgos positivistas y promotores de una idea de progreso, son retomados desde las postulaciones de Horkheimer y Adorno. Como propuesta alternativa se examinan los planteos acerca de la ontología hermenéutica en Vattimo, que supone un cuestionamiento de la metafísica, así como de la crítica de las ideologías para postular un pensamiento y una verdad "débiles", al asumir el problema de la falta de fundamentación. Una postura diferente es ubicada en Paul Ricoeur, quien intenta mediar entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías, a través de la interrelación de sus respectivas disciplinas científicas. En el caso de Zubiri se remarca como punto de partida de la crítica su noción de "inteligencia sentiente", caracterizada por su singular apertura intelectiva a la realidad, que no presupone las operaciones de la conceptuación lógica. Asimismo, se observa que la significación que tiene la realidad puede ser captada en instancias ulteriores de aprehensión que se dan a través del "logos" y de la "razón", incluyendo también el papel fundamental de la imaginación. Para considerar el problema de lo ideológico resulta destacado en la analítica de Zubiri el concepto de "habitud social" como medio de intelección en que se configura el campo social. Este enfoque sobre la ideología como conjunto de habitudes consolidadas a través de la doxa, que conforman un sistema de referencias bajo un proceso permanente de verificación, se complementa con las perspectivas

ofrecidas por Ignacio Ellacuría, Ernesto Laclau y Boaventura de Sousa Santos, lo cual muestra las proyecciones de estas ideas.

En el ensayo de Rita Moreno se aborda la crítica de la modernidad que se reconoce en las formulaciones teóricas de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Si se alude a un signo trágico en estas percepciones que señalan la defección de las promesas del mundo moderno, esto tiene que ver con las regresiones y formas de dominación que marcan las primeras décadas del siglo XX en que escriben ambos sus textos fundamentales, lo cual, tal como se señala, responde a una situación que parece reproducirse también en nuestro tiempo. Delimitar los motivos por los que se consolida un movimiento opuesto a la vida y se reflejan las aporías en que ha desembocado la racionalidad, impulsa al mismo tiempo a Adorno y Benjamin a buscar una salida para rehabilitar a la Teoría Crítica. Esa ruptura que genera la cultura moderna se refiere entonces a una disposición anímica asociada a la "melancolía", que supone tanto una especie de desidia y apatía como de inteligencia y contemplación –en palabras de Benjamin lo que llama "demonio de los contrarios"–. En este sentido, se indica que la reflexión filosófica actual, según Adorno y con su correspondencia en Benjamin, requiere cuestionar la pretensión totalizante que anuda razón y realidad para basarse, en su lugar, en un principio constructivo al atender a lo fragmentario que ha sido excluido por su carácter contradictorio. Igualmente es destacado el concepto benjaminiano de "caducidad", que se relaciona con lo transitorio que rige en la naturaleza y la historia, para mostrar el índice de novedad histórica surgido en esa misma situación de catástrofe que marca un límite de la racionalidad. Estas consideraciones retomadas de ambos autores apuntan a recuperar un sentido crítico que orienta a la filosofía a construir, vinculada a la representación de la verdad originada también en el arte, que se sitúa en el horizonte de la contradicción entre los polos de razón y realidad, dentro de una dialéctica histórica que se encuentra suspendida en el momento de su negatividad.

La redefinición que propone Axel Honneth acerca de la Teoría Crítica es tratada en el trabajo de Jorge Palacio. Para ello se refieren las indagaciones en torno al poder, la conflictividad social y la dominación que se desprenden de los escritos tempranos a las publicaciones recientes de este pensador frankfurtiano. Su

interpretación inicial del legado de Horkheimer y Adorno señala de modo crítico la epistemología centrada en el paradigma sujeto-objeto que contienen sus tesis, coincidente con el cuestionamiento de Habermas. En tal sentido, la idea de dominación sobre la naturaleza, que se traslada al propio autodominio para asegurar la autoconservación, confluye en la consolidación de una razón instrumental. Desde este punto de vista, se repasa en Honneth la elaboración de una teoría del sujeto que intenta superar la vertiente psicoanalítica en que basan sus antecesores la idea de autoridad, así como el funcionalismo de su teoría de la cultura. Igualmente indica un "déficit sociológico" de la Teoría Crítica anterior, en cuanto se reducen al trabajo y la clase obrera los múltiples motivos de las prácticas sociales que responden a la conflictividad existente, lo que obtura en determinados momentos la misma tarea crítica y transformadora de la sociedad. De allí que Honneth plantee la importancia de una orientación normativa que asegure el orden establecido, dentro de una tensión dialéctica entre el poder y la subjetivación política. Precisamente se encuentra en esa normatividad lo que denomina como una relación bilateral de dominio social, en tanto existen también formas de consentimiento y de reconocimiento de derechos que reconfiguran las instituciones, como son las que destaca del Estado de bienestar. En este punto, Palacio abre el interrogante acerca de la condición estructural y recurrente que poseen las formas de no reconocimiento que se producen durante el despliegue de la modernidad capitalista. Asimismo, se observa en las tesis de Honneth su posterior abandono de la categoría de relación bilateral de dominación, desde la cual lee críticamente la concepción del poder disciplinario en Michel Foucault, en función de la formulación de su teoría del reconocimiento. La noción hegeliana de una comunidad integrada éticamente constituye una idea reguladora trascendental respecto de las luchas sociales, lo cual supone una atenuación de la conflictividad. Pero más significativa resulta la primacía ontológica que otorga al reconocimiento el autor estudiado, que termina desplazando el tema del poder y la dominación por la afirmación de una condición antropológica expresada con esta categoría y que refleja su intención de fundamentar normativamente la teoría social crítica.

La tercera parte tiene como tema: "La modernidad en los

márgenes: relevamientos críticos sobre las fracturas del pasado reciente y los puntos de fuga del proyecto civilizatorio". El artículo de José Santos Herceg analiza la vinculación entre modernidad y tortura, a partir de la significación que se asigna a las políticas modernizadoras, en particular las implementadas durante las últimas dictaduras cívico-militares acontecidas en América Latina que se plantearon como instancias refundacionales. Siguiendo la propuesta de Dussel con respecto a mostrar una doble cara de la modernidad, una emancipadora y otra que contiene un mito sacrificial, se asocia esto último con los hechos de violencia, culpa, descorporización y solipsismo que se instalan bajo los regímenes autoritarios dirigidos a un objetivo de reconfiguración subjetiva. De esos dispositivos que se identifican como fenómenos modernos se destaca el papel que cumplieron los *Centros clandestinos de detención y tortura*, según su denominación usual en Chile y Argentina. Principalmente, el estudio profundiza en la significación que tuvo la tortura en estos lugares, distinguiendo tres tipos de finalidades: subjetivas, estratégicas y políticas, donde estas últimas orientan a las anteriores. Respecto de lo subjetivo es remarcado el quiebre físico y psicológico que se procura con la aplicación de distintas formas de violencia. Un resultado que genera la aplicación de la tortura es lo que se describe como estado de shock –del modo en que es reflejado en los manuales de la CIA que emplean esas técnicas coactivas–, lo que produce confusión y predisposición a confesar, seguido de una sensación de culpa de quien sufre la tortura. En base a la interpretación que han hecho distintos autores, se remarca también la destrucción de la identidad de la víctima, una suerte de vacío psicológico que se impone con ese acto destructivo del otro, para dar lugar a una reprogramación de su personalidad. Esta afectación de la integridad personal produce, además, una situación generalizada de desconfianza ante el hecho de perder la certeza de que el otro no nos hará daño o tendremos alguna forma de defensa y auxilio de los demás, en que se basa la misma convivencia social. Justamente se evidencia en los prisioneros que experimentaron esta condición de vulnerabilidad total la tendencia al aislamiento y el solipsismo en su vida posterior, lo que se refuerza por la desconfianza de los demás que le rodean ante el mismo hecho de su supervivencia. De este recorrido se concluye que el rediseño de las subjetividades y el orden político, implementado mediante la violencia

y la tortura bajo las dictaduras del Cono Sur, representan una modernidad exacerbada, ya que conducen al extremo el objetivo de la destrucción del otro y de la misma comunidad.

Por su parte, Natalia Fischetti plantea un cuestionamiento de la ciencia moderna desde un enfoque epistemológico alternativo que apela a la Teoría Crítica frankfurtiana, el giro descolonial y el feminismo descolonial. En el desarrollo del trabajo resulta retomado, para la crítica al humanismo producto de la mentalidad colonial moderna, un relato de Clarice Lispector, "La mujer más pequeña del mundo", al hilo del cual se entrelazan las perspectivas aludidas y, especialmente, las voces críticas de mujeres representativas del pensamiento feminista elaborado en Latinoamérica. Esta mirada desde el Sur, pone en cuestión la justificación de las formas de dominación social, cultural, racial y de género ejercidas por el Norte, que encuentran su apoyo en determinados criterios de clasificación, en la afirmación de esencialismos y en una pretensión de universalidad, mayormente sustentado esto por los saberes desplegados a partir de la modernidad. De la Teoría Crítica se destaca en las proposiciones de Horkheimer la denuncia de un modelo de saber científico que culmina en un método deshistorizado y descontextualizado, mediante el cual se procura una pretendida objetividad a través de un modelo deductivo. De allí que este autor promueva una consideración de la función social de la ciencia, que posee así un carácter crítico y prospectivo. De modo complementario, y profundizando este enfoque, se presenta la denuncia de la colonialidad en las distintas formas que se han dado en la experiencia latinoamericana, tal como es enunciada en Walter Mignolo, Silvia Rivera Cusicanqui y Aníbal Quijano. Asimismo, este giro epistémico referido al proyecto moderno/colonial representa la posibilidad de ver la negación de otras formas de producción del conocimiento, que lleva a afirmar en las tesis de Boaventura de Sousa Santos la necesidad de una "ecología de los saberes" como epistemología contrahegemónica. En el caso del feminismo, la crítica al significado colonial del género enfrenta al androcentrismo, el racismo y el eurocentrismo. En tal sentido, se trama una serie de deconstrucciones y propuestas que surgen del pensamiento feminista contemporáneo, retomado a partir de los aportes de María Lugones, Yuderkis Espinosa Miñoso, Francesca Gargallo, entre otras. Como apuesta central del feminismo descolonial se destaca la crítica radical

del universalismo en la producción de teorías y la denuncia de la opresión de las mujeres racializadas. Igualmente se remarca la interdependencia de la categoría de género con las de raza, clase y ubicación geopolítica. Su objetivo teórico apunta a generar una epistemología alternativa, pero fundamentalmente se trata de modificar la situación de dominación, violencia y discriminación de las mujeres.

Noelia Gatica y Eugenia Aguirre reconstruyen en su trabajo las postulaciones efectuadas por Aníbal Quijano acerca de la posibilidad de una modernidad alternativa en el contexto latinoamericano, en particular a partir del análisis de la noción de “colonialidad del poder”. En primer lugar, se repasan algunas de las intervenciones intelectuales y políticas más radicales que realiza este autor en los setenta, en que es expulsado de Perú, para luego detenerse en escritos de fines de los ochenta, donde produce una reformulación del paradigma marxista para pensar la realidad social latinoamericana. En especial, se muestra cómo establece la diferenciación entre modernidad y modernización, ubicando este problema desde la sociología histórica de América Latina, así como realiza un cuestionamiento de los alcances de los modelos económico-políticos hegemónicos a nivel mundial, el neoliberalismo y el socialismo realmente existente. Igualmente, Quijano distingue dos tipos de racionalidad que proceden de la modernidad: una de tipo instrumental, tal como lo señala la crítica frankfurtiana, y otra histórica, que corresponde a una tendencia a la emancipación social. El hecho señalado es la subsunción que se termina produciendo de esta última por la razón instrumental, durante el proceso que desemboca en la modernización implementada en función de la reproducción del capital. La búsqueda de una racionalidad alternativa orienta el análisis al conflicto entre la propiedad privada y la propiedad estatal de los recursos de producción, donde se dirime la disputa moderna entre Estado y sociedad bajo la racionalidad instrumental y la lógica capitalista, pero que también ha afectado al desarrollo del socialismo realmente existente. En tal sentido, se remarcan otras formas de organización social que existen en las comunidades andinas, mediante una lógica diferente a lo privado capitalista y a lo público estatal, donde subsisten los valores de reciprocidad y solidaridad que se basan el bienestar colectivo bajo las

formas de lo privado social y lo público no estatal. La crítica de la modernidad desemboca en los años noventa en la categoría de "colonialidad del poder" enunciada por Quijano, lo cual constituye un aporte central para fundar la teoría sobre la modernidad/colonialidad, al mismo tiempo que contribuye a la formulación de la noción de "sistema-mundo" de Wallerstein. La modernidad es comprendida como una primera experiencia global que se origina con la conquista de América, donde se va configurando un nuevo patrón de poder que tiene como características la clasificación de la población mundial a partir de la idea de raza y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado. Asimismo, mediante esta teoría se afirma que el eurocentrismo es un componente central de la colonialidad del poder, que se distingue del significado histórico del colonialismo como dominación directa, ya que el primero opera como imposición a nivel del imaginario y de lo cultural. Junto con otras contribuciones teóricas analizadas en la obra de Quijano, se remarca la renovación producida respecto de los paradigmas de las ciencias sociales y humanidades críticas para estudiar la realidad latinoamericana y mundial.

El ensayo de Carlos Aguirre indaga en la escritura de Aimé Césaire los modos en que se elabora una mirada crítica de la modernidad, a partir de una perspectiva radical que atiende a la vivencia de la colonialidad desde un lugar otro. Una primera aproximación retoma la poética de Césaire que habla del no-tiempo para poner en cuestión las representaciones dicotómicas de la modernidad, dando espacio a una reinvención de la identidad de los cuerpos racializados diferente a las identidades sustanciales y a una noción de tiempo lineal. Precisamente la temporalidad lineal fundada en la idea de progreso, regido este último por Occidente, había situado a las Antillas en los márgenes de la historia universal. Asimismo, se analizan las connotaciones de la afirmación de la "negritud", que remite a la historia del negro y su corporalidad, término que supone una tensión irresoluble con la modernidad y la esclavitud basada en la ideología racista. Frente a esto se repasan las diferentes reivindicaciones del mundo negro en una clave antirracista, que tiene un momento destacado con el grupo literario de la *négritude*, fundado en 1934 por Aimé Césaire, Leópold Sédar Senghor y León-Gontran Damas. Desde este punto de vista se vincula la rehabilitación del

cuerpo negro que Césaire efectúa mediante el recurso a la imagen poética, con el objetivo de denunciar y desestructurar la asociación entre color, identidad y cuerpo que se consolida con el discurso colonial racista de la blanquitud. Las operaciones estético-políticas que son puestas en juego en la escritura de Césaire, según se comenta en el texto, contienen esta impronta de narrar de otro modo la violencia y el conflicto experimentados en el propio cuerpo racializado, tal como se presenta también en Édouard Glissant o Frantz Fanon. En tal sentido, es analizada igualmente la reescritura del Triángulo Atlántico que se presenta en *Cuaderno de un retorno al país natal*, donde la narración poético-histórica de un sujeto que vuelve a África en búsqueda de su pertenencia se combina con el cuestionamiento de la identidad racial elaborada por el imaginario blanco. La apelación a las imágenes metafóricas y los neologismos, entre otros recursos, son leídos como la forma en que Césaire se aparta del racionalismo occidental y elabora una identidad más amplia, en que se produce una proyección existencial y cultural hacia la invención para dejar sin efecto las marcas del lenguaje colonial.

Larissa Mehl da cuenta en su trabajo de los alcances que posee la referencia a la modernidad indígena, trazando la trayectoria histórica y la significación actual de los procesos que han afectado a las poblaciones originarias de América Latina. Para describir la situación que experimentaron estos pueblos desde el inicio de la conquista y la colonización, recurre a la interpretación de Enrique Dussel para remarcar que la mirada eurocéntrica en realidad produjo un "encubrimiento" de las prácticas culturales y las cosmologías de quienes fueron considerados inferiores. El poder que se establece desde la colonialidad, según lo plantea Aníbal Quijano, supone ese eurocentrismo en que lo racial se expresa en una forma de organización del trabajo que explota a los pueblos sometidos y contribuye a consolidar la economía bajo el sistema capitalista. Asimismo, se retoma la distinción realizada por Silvia Rivera Cusicanqui acerca de los tres ciclos históricos que caracterizan al "colonialismo interno": el colonial, el liberal y el populista. A partir de ellos se muestra cómo terminan siendo relegados y subordinados por las élites dominantes determinados sectores sociales y étnicos, que son principalmente indígenas, negros y mestizos. En este recorrido histórico se destaca el modo en que se extiende una racionalidad

moderna bajo distintos proyectos de nación, lo cual será puesto en cuestión a partir de mediados del siglo XX para confluir en el debate modernidad/posmodernidad producido hacia las últimas décadas. Más allá de las dificultades de algunos de sus diagnósticos sociales y culturales, la fractura que supone el discurso posmoderno se entiende que posibilita, en su cuestionamiento del programa sociocultural moderno, la visibilización de las problemáticas relativas a otros sujetos, como es el caso de las comunidades indígenas, mestizas y afroamericanas. A partir de una observación de Bolívar Echeverría, se rescata la persistencia de las formas culturales indígenas con respecto a sus saberes y formas de habitar el mundo, a pesar de lo que sucede en el proceso de colonización. Precisamente, una alternativa a la modernidad se encuentra en las formas de lucha y resistencia de esos pueblos ancestrales, tal como se presentan en el mundo andino según lo muestra Rivera Cusicanqui. De esta última autora se retoma el concepto de *ch'ixi*, que se asocia a la noción de mestizaje desde un enfoque que enfatiza la contradicción y el conflicto, así como alude al modo en que en ella aparece la cara oculta de la modernidad: lo indígena. Una perspectiva similar se aplica a la posible mezcla de distintas temporalidades, a diferencia del tiempo homogéneo y progresivo de la concepción moderna, al igual que se revisa la percepción del tiempo en relación con el espacio en la cosmovisión andina. En este sentido, se atiende al concepto de *Pacha*, que implica otra forma de relacionarse con la naturaleza y con los demás a partir de la vida comunitaria, reflejado también en las nociones de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* ("buen vivir"), al mismo tiempo que se rehabilita otra idea ancestral relacionada con el *Pachakuti*, como correspondientes al enfoque alternativo que podría aportar el saber indígena.

El estudio de Pía Cartechini aborda las representaciones sobre la infancia que se desarrollaron durante el período de la última dictadura cívico-militar en la Argentina, entre 1976 y 1983, relacionando este proceso con la idea de un mito sacrificial que se presenta con la modernidad. No solo se trata de considerar las distintas concepciones que existen acerca de la infancia, sino especialmente como se promueve en ese momento un control sobre este grupo etario, así como se justifica en ciertos casos la apropiación de niños y niñas que nacieron en cautiverio. En el repaso histórico efectuado se pone de

relieve el vínculo entre infancia y política que tuvo sus comienzos con el anarquismo y el socialismo, en que se propicia la formación de un sujeto autónomo y desvinculado de los poderes de la Iglesia y el Estado a través de la creación de escuelas libres. Ya con el ascenso al poder del peronismo en 1945 se reafirmó esta politización de la niñez y la juventud, confiando en que el proyecto de nación a construir tenía a las nuevas generaciones como sujetos privilegiados, lo cual se tradujo en muchas iniciativas llevadas adelante desde el ámbito estatal con respecto a la educación y la asistencia social. Mediante la recopilación de distintos documentos y testimonios, se analizan los discursos del período de la última dictadura que tendían a la vigilancia de la infancia y la juventud por parte del poder autoritario que se había instaurado, cuyo objetivo declarado era anular la infiltración de la "subversión" y, en definitiva, forzar a una despolitización social. Como marco teórico se retoman las tesis de Hinkelammert respecto a la presencia de una racionalidad mítica en la modernidad, vinculada especialmente a los mitos del progreso y del poder, así como estos conducen a afirmar el mito sacrificial, mediante el cual se sostiene que algo debe ser destruido o subyugado en función de lograr una situación mejor a futuro. Este tipo de pensamiento mítico sacrificial se ve operando en la misma dictadura, cuando la tortura, la desaparición, la violencia y la muerte fueron justificadas en vistas a la "salvación" de la sociedad nacional y su adecuación a una determinada ideología oficial. En este sentido, son también considerados los alcances políticos y las secuelas psicológicas que tiene la apropiación de niños y niñas de desaparecidos, en el sentido de la pérdida de identidad que procura borrar su pasado y su memoria, ante lo que se sustenta una política de recuperación de esa identidad cuando han sido restituidos a sus familias de origen.

Finalmente, cabe destacar que el presente libro es el resultado de una experiencia de trabajo colectivo, que se ha dado en el marco de un proyecto de investigación avalado por la Universidad Nacional de Cuyo y desarrollado en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad, en Mendoza, Argentina. De allí que, a pesar de las diferentes perspectivas que se han reseñado anteriormente, se reflejen algunas temáticas y autores y autoras en particular que se discutieron en reuniones de seminario. En ese espacio de intercambio y discusión acerca de la

significación que reviste la modernidad, especialmente para el caso singular de América Latina, y de la actualidad que pretende asignarse a la tarea crítica ejercida desde la reflexión filosófica, se produjeron la mayor parte de los escritos individuales que conforman este volumen. Nuestro agradecimiento especial a los colegas que fueron invitados a participar sin estar involucrados de modo directo en las reuniones de seminario realizadas, pero sí en la propuesta editorial: Cecilia Sánchez, Roberto Follari, José Gandarilla Salgado y José Santos Herceg. Sin duda su ausencia en los encuentros periódicos del proyecto ha sido reemplazada por el trato cercano en otras ocasiones, así como se reflejan ahora sus valiosos aportes respecto a las cuestiones que se presentan en esta publicación que ponemos a la consideración de sus lectores.

I. Revisiones en torno a la significación de la modernidad: proposiciones alternativas desde una perspectiva filosófica latinoamericana

Las "razones" de la modernidad en América Latina[1]

María Cecilia Sánchez[2]

1. Introducción

Desde su colonización como “Nuevo Mundo”, América Latina ha mantenido una relación problemática con la modernidad y su utopía de una sociedad racional y libre. Al día de hoy se han identificado una variedad de *modernidades* y de *razones* modernas. Algunas de esas razones incluyen y *o excluyen sus promesas liberadoras. La exclusión se da en el caso del lado colonial, instrumental y patriarcal de la modernidad; modalidades que confinan en la zona de lo Otro a las culturas no occidentales, instrumentalizan lo común y privan a las mujeres de su habla (en el sentido de hablantes de la esfera pública). Esta dificultosa y ambigua relación con la modernidad no es novedosa; numerosos*as pensadores/as, filósofos/as e historiadores/as de las ideas y genealogistas la han identificado y pensado, proponiendo caminos liberadores, críticos, identitarios o populistas, entre otros. En este artículo, me propongo examinar algunas de las propuestas a favor y/o en contra de la modernidad, prestando atención a las coordenadas de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. El propósito es explorar algunas de sus redefiniciones, alternativas o puntos de fuga en el marco de emergencias de carácter político, social, cultural y de género. Si bien estas emergencias han estado presentes desde el inicio de la reflexión sobre la modernidad, considero que las redefiniciones actuales entregan nuevas pistas; también abren nuevas preguntas sobre lo que, según la *episteme* clásica de la modernidad, se califica de pre-racional, de puramente instrumental o de libre. Se sabe que la visión de lo pre-racional desde una posición central es característica del colonialismo y la colonialidad sobre y en América Latina; mientras que la razón instrumental se globaliza tras la Segunda Guerra Mundial y contribuye

al auge de un posmodernismo poshistórico.

Por este motivo, me propongo dar cuenta del modo en que algunas/os autoras/es latinoamericanas/os abordan la modernidad desde una dimensión situada, considerando sus dimensiones episódicas (Roig), transmodernas (Dussel), liberadoras del patriarcalismo (Castellanos y Femenías), cuestionadora de la instrumentalidad (Quijano). En sus respectivas reflexiones, las y los autores mencionados desmotan la noción o el relato de la Historia y la figura del Hombre, ambos con mayúscula, y la noción de sistema que validaba su "universalidad" en contra de lo que se entendió por "particularidad" (Hegel). Este desmontaje se deja leer también en el estilo de escritura, confirmando al ensayo latinoamericano y su "literatura de ideas" que, desde José Enrique Rodó, se inscribe en una escritura ético-política no-totalizadora. Roig es hostil a la escritura academicista de corte especialista por carecer de la narratividad, del lugar de enunciación y del rescate de lo episódico de una escritura en "devenir" (Roig, 2008, p. 145).

Para examinar y discutir con el problemático estatuto de la modernidad en el continente, parto por preguntar por el modo en que la historia secreta de América Latina se confronta con la Historia Universal para dar cuenta de sus emergencias. Luego, interrogo si la modernidad es un proceso interno de Europa o es, más bien, interdependiente o mundial. Estas cuestiones las abordo en compañía de Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel. Ambos filósofos tienen en común su discusión e interacción crítica con el discurso hegeliano de la razón inmanente, que instala una teleológica progresión temporal y unitaria del pensamiento y de los acontecimientos históricos. Desde un punto de vista histórico y conceptual, es pertinente preguntarse también por la genealogía del "sujeto moderno" desde el punto de vista patriarcal. Dentro de esta discusión incluyo a María Luisa Femenías y Rosario Castellanos a propósito de la exigencia de inclusión de las mujeres bajo las categorías modernas de la emancipación. En el contexto de esta discusión, considero las interrogantes y críticas a la razón instrumental, cuya irrupción desde mediados del siglo XX da curso a la así denominada posmodernidad (Quijano). Asimismo, interrogo a Roig, Dussel y Femenías en el marco de sus disputas con el pensamiento posmoderno y sus propuestas y diagnósticos de liquidación de la historia ilustrada y del sujeto

moderno.

Advierto desde ya que el examen que busco desarrollar acerca de la modernidad no quiere ser binario. Ante todo, rechazo el examen que establece un simple contraste entre Europa, Estados Unidos y América Latina, porque la modernidad contiene una colonización interna y un poder epistémico que aplasta a "lo otro de la razón". Por este motivo, este poder no recae solo sobre zonas geográficas, personas, poblaciones, géneros y razas; interviene como un dominio sobre lo que se ha entendido como pre-racional desde lo que Quijano (2014) denomina "colonialidad del poder" (p. 287).

Pese a las críticas en contra de la modernidad, en este artículo evito reparar solamente en la "cara oscura" de la modernidad, según la nombra Quijano en varios de sus escritos. A la par, es deseable acceder a su lado liberador o emancipador, que este mismo autor también destaca, aunque para algunas/os teóricas/os latinoamericanas/os las modernidades alternativas no son sino "colonialidades alternativas" (Mignolo, 2017, p. 9). Desde mi perspectiva, considero que la modernidad contiene puntos de fuga: promueve formas de autonomización, de crítica a los dogmatismos y poderes tradicionales y permite libertades y aperturas impensadas en comparación con los sistemas regidos por racionalidades sustanciales o instrumentales. Sin esta consideración, se podrían terminar promoviendo dogmatismos y totalitarismos instrumentales, cuya única validez radica en el hecho de no ser modernos.

2. Desmontajes de la Historia Universal

Como bien se sabe, la historización de la modernidad ha tenido en Hegel a uno de los filósofos que lleva más lejos el concepto de *historia* asociado a la filosofía moderna y su viraje a la libertad subjetiva desde una razón autodeterminada, cuidándose de preservar una totalidad o eticidad que arranca del desgarramiento de la sociedad. La definición de lo que se entiende por Historia Universal en el siglo XVIII ha sido retraducida como "metarrelato" por Jean-François Lyotard a fines del siglo XX. El recorrido de la modernidad, desde Hegel a Lyotard, es necesario atenderlo en varios de sus momentos, debido a las discusiones generadas en América Latina con Lyotard (1989) y Vattimo (1998) a propósito de la sentencia del "fin de la modernidad".

En América Latina, Roig y Dussel han sido participantes en esta discusión, cuya amplitud de perspectivas no alcanzo a desarrollar por razones de espacio[3]. Por una parte, confrontan los aspectos totalizadores de la modernidad, a la par que discuten con la apoliticidad de la posmodernidad.

Antes de auscultar el pensamiento latinoamericano sobre la modernidad, se debe reconocer que la conceptualización crítica a la metafísica moderna provino primero de autores alemanes (Husserl, Heidegger, Arendt); franceses (Merleau-Ponty); judío-francés (Lévinas) y judíos-alemanes (Adorno, Horkheimer, Benjamin), solo por nombrar a los más citados. Lo valioso de la crítica latinoamericana a la modernidad, y también del rescate de sus libertades y resistencias al poder tradicional, es la especificidad que tiene, en especial frente al poscolonialismo y otras tradiciones críticas que son posteriores. A su manera, las/os autoras/es mencionadas/os denuncian las categorías totalizadoras, racistas y patriarcales de la modernidad y las modernizaciones puramente utilitarias y desiguales, aunque también le reconocen aperturas.

Con relación a la universalización de la *Historia* cuando se escribe con mayúscula, lo que está en juego es el desalojo de lo que ha sido considerado "particular". Roig (2008) explica el significado filosófico del pensar puro que reniega de toda particularidad a partir del libro de Hegel: *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Hegel es el filósofo moderno que, en el libro referido y en otros, hace de lo universal un pensamiento de la necesidad sin "aventuras" ni "azar" (Roig, 2008, p. 11 y ss.), donde solo vale el avanzar implacable de la "Idea". La "Idea" aludida es el curso evolutivo del Espíritu, que surge de la interioridad (Reforma), como pensamiento libre de un yo puro (Descartes), que excluye toda autoridad (Ilustración), proyectada desde una voluntad universal (Rousseau) a las leyes y al Estado pensante como soberanía de la razón (Hegel). De este modo, la Historia Universal es expuesta como la realización de la "obra de Dios mismo" (Hegel, 1982, pp. 681-701). Es importante indicar que la idea de "sistema" de esta voluntad universal es griega. Inicialmente posee un sentido astronómico, debido a que se usa para explicar la circularidad de los movimientos celestes. Cuando pasa a la filosofía moderna se pone en relación con la totalidad del saber, justificando en el caso de Hegel la razón inmanente y su unidireccionalidad. Así, el concepto moderno de

sistema se asegura un nexo con la metafísica antigua (Gadamer, 2003, p. 205).

En un gesto demarcatorio con esta concepción de la Historia, Roig titula su libro del siguiente modo: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*[4]. "Aventura" es la palabra con la que Roig se confronta con el pensar puro de Hegel. La "aventura" es un tema del romanticismo cuyo símbolo es el *Quijote*. Asociada a lo casual o fortuito, contrasta con la "Historia" cuyo movimiento es necesario y esencial, pese a que Hegel identifica diferencias en Inglaterra, Francia y Alemania; países europeos realizadores de la Historia universal moderna. Con la palabra "aventura", Roig busca desligarse del "Espíritu" como sujeto de esta historia convocando "al ser humano concreto" (Roig, 2008, p. 14). Con esta convocación lo que se pone en cuestión es la conexión lógica entre acontecimientos. De allí que para Roig lo humano aparezca asociado a la contingencia, a su praxis y a un pensar que es "diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso" (Roig, 2008, p. 15).

A medida que se avanza en la lectura del libro de Roig, la palabra *aventura* va asumiendo una mayor densidad, puesto que va significando una forma de descolonización, de dar sentido, de función utópica y de moralidad liberadora. En esta palabra también está presente la modernidad y la idea de sujeto, pese a que el autor argentino desdeña el hiperbólico significado de la historicidad hegeliana, pues contiene poderes tenebrosos tras su fachada emancipadora. Desde el punto de vista de Roig, Hegel todavía no advierte las oscuridades de conceptos como el de la "conciencia" y el "sujeto". Para el autor argentino es importante la "crítica" a la conciencia introducida posteriormente por autores como Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Freud. A su juicio, estos son los filósofos que advierten el poder colonialista que alberga lo civilizatorio europeo. De este modo, el *ego conqueror* muestra una modernidad violenta que vio en el Otro nada más que una naturaleza caótica. Como veré más adelante, Dussel sostiene una mirada semejante en su disputa con Hegel sobre la violencia mítica que vehiculiza, aunque con matices diferentes en algunos aspectos.

Desde el punto de vista de Roig, el *ego moderno*, en su aspecto conquistador, asume una eticidad que contradice la moralidad. Incluso, reconoce su vigencia en la actualidad en "el sistema de redes mundiales, sobre todo científicas, tecnológicas y económicas" (Roig,

2008, p. 70). Frente a este tipo de dominio "moderno" sobre América Latina y el Tercer Mundo, Roig encuentra en el pensamiento latinoamericano una defensa a los valores de una "modernidad" que no es la de los siglos XVI y XVII. Por el contrario, es un "riquísimo y constante proceso de descentramiento" (Roig, 2008, p. 72).

De la filosofía latinoamericana, Roig destaca el período de la "segunda independencia", uno de cuyos autores más apreciados es José Martí. En el siglo XX, subraya la importancia de Leopoldo Zea, José Gaos, Augusto Salazar Bondy, José Carlos Mariátegui, Arturo Ardao, entre otros. A su manera, cada uno de ellos ha puesto en cuestión a la filosofía de la historia hegeliana, incluso antes que Lyotard la presentara como un "relato" (Roig, 2008, p. 91). Pese al peligro de "alienación", denunciado por Salazar Bondy con respecto a las formas de nuestra receptividad de la filosofía europea, Roig se inclina más por una "política de la filosofía" abierta al mundo (Roig, 2008, p. 96). En mi opinión, lo valioso del pensamiento de Roig es pensarse *en el mundo,* sin decretar para América Latina una identidad cerrada. Por este motivo abandona la determinación de las influencias por considerarla estéril. En el diálogo con Hegel y sus categorías de "sujeto histórico" en relación a "períodos", Roig resignifica sus fases y progresiones usando la palabra "recomienzos" a partir de Gramsci. Este volver a empezar ya no sería "necesario", como en Hegel; sería una historia "subterránea" y "episódica", porque historiza lo subalterno como contraparte de una historia oficial. En definitiva, el sujeto que Roig rescata de la modernidad es discontinuo, cuya historia no se relata en macroperíodos, sino en periodizaciones "interiores" (Roig, 2008, p. 139). El énfasis está puesto en lo humano o en el "*a priori* antropológico", caracterizado como una "antropología de la emergencia" (Roig, 2008, p. 145).

Con lo dicho hasta el momento respondo la pregunta acerca del modo en que la historia de América Latina ha sido "secreta" o "episódica". En este punto es importante consignar que las emergencias de lo subterráneo o subalterno no pueden exponerse o escribirse bajo formas discursivas como el sistema o el tratado, siendo el *ensayo* la "vía específica de lo americano" (Roig, 2008, p. 145). De este modo, Roig hace patente su distancia con la filosofía universitaria de corte académico que instala un "modelo europeo", pese a que el autor asegura que este supuesto modelo tampoco existe en Europa.

Enrique Dussel también polemiza con el Hegel de la Historia Universal, quien llegó a caracterizar al Nuevo Mundo como un “lugar sin espíritu” o como “cultural natural”, que habría de perecer apenas se le aproximara el “Espíritu” (Hegel, 1982, p. 171). A diferencia de la perspectiva de Hegel, para el autor argentino-mexicano: “1492” es la fecha del nacimiento de la modernidad, entendiéndola desde la conceptualización de Heidegger de la subjetividad representacional[5]. Desde esta perspectiva, un aspecto determinante de la modernidad se puede entender como un “mito irracional”, diferente del sentido intraeuropeo que le da Adorno y Horkheimer a la noción de “mito”. De este modo, Dussel establece un vínculo entre el nacimiento del Nuevo Mundo con el significado cultural de la modernidad, ya que esta es la fecha en que Europa tiene “la experiencia de constituir al Otro” y puede confrontarlo para dominarlo (Dussel, 1992, pp. 17-18). Esta confrontación violenta es la que da curso al nacimiento del “ego”, en el caso de Europa, y de la “alteridad”, en el caso del Nuevo Mundo. Con esta apreciación acerca de un centro “mundializado” que construye una periferia, Dussel entra en disputa con la apreciación intraeuropea que, desde Hegel a Habermas, deja a España y a Portugal fuera de la modernidad.

En varios de sus libros sobre el problema de la modernidad en América Latina, el cometido de Dussel es rebatir la perspectiva desde la que Hegel hace ver al Nuevo Mundo como “alteridad” o representación de un sujeto que ocupa una posición central. Con este propósito, comienza proponiendo un “método”, muy distinto al de Descartes, incursionando en obras de Hegel bastante dificultosas para la comprensión común. En su lectura del pensamiento moderno, le interesa, sobre todo, discutir con el *factum* desde el que parte la dialéctica hegeliana: “la conciencia natural”, encaminada hacia su Historia Universal como un modo del “para sí” que se reconoce en un “todo”. Dussel enfrenta el pensamiento de Hegel acompañado primero de Heidegger y luego de Emmanuel Lévinas. Parte, primero, por reconocer el camino filosófico que va del ser (o “cosa en sí”) a la subjetivación o conciencia, es decir, va desde Aristóteles a Fichte, incluyendo a Kant, Schelling, Kierkegaard, Heidegger, entre otros. Desde una lectura muy ordenada de la filosofía europea llega a lo “re-presentado” como vínculo entre el pensar y el ser. Este recorrido es bastante extenso, pero me interesa señalarlo para entender su modo

de ingreso a la "exterioridad", un término que toma del libro *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, de Lévinas, quien es crítico de Hegel y Heidegger.

Con respecto a Lévinas, Dussel dice inspirarse en su pensamiento para recuperar al "otro" que, esta vez, se configura como "libertad", en vez de "representación". De este modo, desde la ética se aleja del vínculo que anuda lo mismo a lo otro. En el caso de Lévinas, el Otro es el extranjero, que es tal porque es libre, en la medida en que no tengo poder sobre él. La crítica a Hegel y a Heidegger desde Lévinas y su concepción de la exterioridad es para Dussel la ocasión para reprochar a todo pensamiento que reduce la diferencia a "exterioridad", pues tiene como efecto poner al otro en mi mundo. La palabra "exterioridad" le permite enfrentar una fecha como 1492 proponiendo como alternativa la "intotalización del otro" (Dussel, 1974, p. 174). Desde una perspectiva no moderna, el *ego* del conquistador y la *alteridad* del Nuevo Mundo ya no son parte de una subjetividad totalizadora. Con todo, advierte que este planteamiento desde Lévinas sigue siendo "europeo" (Dussel, 1974, p. 176), dado que este "otro" no es el indio, ni el asiático, el africano o el oprimido. Dussel insiste en ponerle un rostro al Otro, pese a que Lévinas no se lo puso porque es irreductible. Por este motivo, es crítico del eurocentrismo de la Escuela de Frankfurt, constreñidos a ver como víctimas al "obrero" y al "judío" (Dussel, 2007, pp. 338-339). En este punto es que, a mi juicio, el Otro comienza a ser sustancializado por Dussel, ya que nadie es intrínsecamente *el pobre* o *el oprimido*, más bien se es puesto en esa situación. Esta crítica no es nueva, ya Santiago Castro-Gómez (1996, p. 40) señala expresamente que Dussel convierte a los "pobres" en un "sujeto trascendental". Dussel se defiende diciendo que su concepción de transmodernidad incorpora la "Diferencia" mucho antes que la posmodernidad (Dussel, 2007, p. 338).

A mi juicio, el pensamiento de Dussel es bastante más ambicioso que el de Roig, ingresando en varios momentos en callejones muy estrechos. Quisiera en este momento encaminarme hacia lo que me parece es el gran aporte de Dussel. Se trata del cambio de la palabra universalidad en el área de la filosofía por la palabra "mundial". Con esta palabra intenta romper la interpretación de la historia asociada al "heleno-y eurocentrismo" (Dussel, 2017, pp.18-19), proponiendo una visión mundial en vez de universal. En disputa con Husserl y

Heidegger y sus propuestas de un origen griego de la filosofía, Dussel se encamina a lo que considera un diálogo con tradiciones que incluyen el pensamiento árabe, chino, indio, *etc.* Las tradiciones son regionales, pero se vuelven universales. A propósito de este aspecto asume el criterio de Karl-Otto Apel, para quien un argumento es universal solo cuando el otro argumento tiene las mismas posibilidades de intervenir en la discusión. Bajo esta consideración ético-epistemológica, que no privilegia a ninguna cultura en particular, puede aceptarse el concepto de lo universal que está a la base de la intersubjetividad mundial. De todos modos, Dussel insiste en que no puede haber filosofía post-convencional sin referencia a una cultura concreta que pueda dialogar con otras (Dussel, 2017, p. 25). Este diálogo inter-filosófico tiene la posibilidad del diálogo del Sur con el Sur y luego con el Norte, según indica. Es importante reparar en esta noción de "diálogo" de Dussel para considerar su resignificación de la modernidad como "Transmoderna". Con esta palabra define a las culturas que difieren de la identidad moderna, pero están en diálogo con ella (Dussel, 2007, p. 209). Por esta vía, Dussel enfrenta el discurso único de la universalidad moderna, lo enfrenta formulando la posibilidad de un "pluriverso", creado sobre la base de diálogos con los excluidos de la modernidad occidental.

Habría que recordar que, desde Descartes, la configuración del pensamiento moderno supone despojarse de toda cultura, de toda espacialidad geográfica, incluido el cuerpo, para remitirse a lo que Hannah Arendt entiende por "el punto de vista universal" o "punto de Arquímedes", donde el pensamiento vale ante todo como hipótesis e introspección, con el peligro de desarrollar una ciencia que conlleva procesos cósmicos que pueden llegar a destruir a la naturaleza (Arendt, 2001, p. 296). Este encierro en una dimensión universal como es la de la mente humana, Arendt la lee como "alienación", es decir, culpabiliza a la modernidad de producir un pensamiento fuera del mundo a partir de lo que ella denomina "ciencia universal", de acuerdo al desarrollo de la ciencia moderna, uno de cuyos ejemplos es la astrofísica (Arendt, 2001, p. 297). En el caso de Dussel, es la transmodernidad la que nos devolvería el mundo, nos situaría, pero, sobre todo, nos devolvería "la razón del Otro", ya que podríamos encontramos con la "otra cara" (Dussel, 1992, p. 209). Recién así, la injusticia del mito civilizatorio del mundo moderno, principal límite

de la razón emancipadora, que Dussel traduce por “razón liberadora”, nos liberaría del eurocentrismo que incluye al machismo y al racismo blanco (Dussel, 1992, p. 210).

3. La Malinche y el feminismo: las ilegitimidades del particularismo

El eurocentrismo, tanto en su momento premoderno como moderno, incluye altas dosis de patriarcalismo y de racismo. Sin embargo, no se puede negar como lo hace el descolonialismo que también existen patriarcalismos de raigambre latinoamericana, como bien lo hizo saber en su momento Rosario Castellanos y el mismo Octavio Paz. En esta línea, si se pone a la modernidad como el centro de esta discusión, aparece como figura emblemática del Nuevo Mundo la Malinche. Se trata de una india entregada por algunos caciques mayas como esclava a Hernán Cortés; es decir, esta india ya estaba dominada en el seno de su propia cultura. Por esta razón es poseedora de dos nombres: el de “Malintzin” y el de “Marina”, este último correspondiente a su bautizo cristiano en su primer contacto con Cortés, rival del emperador azteca cuyo nombre es “Motecuhzuma”. Si atendemos a Dussel, todos estos nombres forman parte de la conquista, definida como un proceso militar que “incluye dialécticamente al Otro como lo Mismo” (Dussel, 1992, p. 52). ¿Qué pasa con la Malinche en este contexto? Dussel la menciona como parte de la “Otra-cara de la modernidad” (Dussel, 1992, p. 63). Bajo la terminología de Dussel, la Malinche es el objeto pasivo, la “corporalidad” o “no-yo” del “ego-fálico” del conquistador (Dussel, 1992, pp. 65-66). Del mismo modo, Rosario Castellanos (1995) se refiere a ella en su papel de “concubina” y “paridora” (p. 26). La lectura de Bolívar Echeverría (2005) sobre esta figura “histórica” y “mítica” es menos pasiva: la define como “la dominada que domina” (p. 28). Esta caracterización se debe a que su trabajo es hacer de “intérprete”, no solo de dos universos discursivos; también de dos simbolizaciones que confrontan “lo Otro” con “lo humano” (Echeverría, 2005, p. 23). Desde Echeverría, el argumento a destacar es que su historia forma parte de “el punto de partida de la modernidad” (Echeverría, 2005, p. 28), cuyos efectos continúan hasta hoy debido a que “el varón es la mitad de la especie que se constituye

en el universal" (Femenías, 2002, p. 58).

Por mi parte, asumo la figura de la Malinche no solo como una figura alegórica del encuentro entre dos culturas, según comparece en los escritos de los autores citados y también en autores como Tzvetan Todorov, Octavio Paz, Jean Franco, entre otros/as. Además de los elementos señalados, me parece importante ponerla también como una figura comparable en cierto modo con Olympe de Gouges, quien, tras la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia, reclama unos derechos análogos en 1791. En este período, como bien señala Geneviève Fraisse (2003), la demanda de Gouges se lee desde el marco del particularismo. ¿Cuál es la similitud entre ambas? En mi opinión, ambas son particularizadas al momento de usar la palabra. La Malinche es reconocida como "traidora" en el contexto de un sistema masculino cerrado porque habla demasiado, revela secretos que, en México, se entienden como abdicación o, en un sentido más local, como "rajadura" reducida a la pasividad de la violación (Sánchez, 2005, p. 239). En el caso de Olympe de Gouges, cuando reclama su derecho a la igualdad, no puede hacerlo porque como mujer se encuentra en una situación de ilegitimidad.

A partir de la Malinche como figura *moderna*, si es que la consideramos desde el ejercicio del habla o desde su papel de intérprete, es posible plantear el tipo de adscripción de las mujeres latinoamericanas a la modernidad, reconociendo primero que para las mujeres europeas incluirse en la modernidad como sujeto supone entrar a un "club restringido de varones" (Amorós, 2000). Celia Amorós lo hace notar diciendo: "El sujeto de la modernidad hablaba de sí mismo con voz engolada cuando ni siquiera las mujeres eran sujetos del derecho civil de administrar sus propiedades" (Amorós, 2000, p. 10). María Luisa Femenías también recalca este carácter de la modernidad: "Los desarrollos y los análisis modernos sobre el sujeto, que involucran a los filósofos, pongamos por caso, desde Descartes a Bergson y desde Hobbes a Marx, muestran que, más allá de las profundas diferencias que los separan, suponen un sujeto que, individual como en Descartes, trascendental como en Kant o colectivo como en Hegel, es en principio, varón racional y libre" (Femenías, 2000, p. 53).

En América Latina, esta forma de masculinidad *racional* y *libre* se cultivaba en los centros del saber y del poder político; mientras las

mujeres de élite que figuran en la literatura durante la colonia lo hacen en ambientes conventuales bajo el disfraz de monja, según la bella exposición de Luisa Zanelli con respecto a las mujeres chilenas de ese periodo. Más tarde lo hacen organizando y asistiendo a salones en sus propios domicilios. A modo de anécdota, Zanelli (1917) relata que en uno de esos salones de corte más político que literario, Javiera Carrera, hermana de una figura política muy relevante en Chile, llegó a disfrazarse de "Libertad" para celebrar el aniversario de la Primera Junta Nacional el 18 de septiembre de 1810 (p. 25). Por cierto, este disfraz se puede interpretar como un recurso compensatorio, ya que recién a partir de la segunda mitad del siglo XX las mujeres comenzarían a tener derecho a voto. Antes se podía acceder a la escritura firmando bajo un seudónimo masculino o bien mediante estrategias sutiles que no despertaran la desconfianza de los poderes patriarcales del período. Josefina Ludmer (1985) lee a Sor Juana Inés de la Cruz desde las "tretas del débil", cuando dice que no sabe o "no dice lo que sabe", o bien cuando separa el "saber" del "decir" (p. 48). Desde este lugar asignado acata, sin dejar de hacer una política doméstica, de modo similar a Gabriela Mistral en Chile. Por el carácter de las resistencias y habilidades repolitizadoras de lo cotidiano en sus respectivas escrituras, estas escritoras, entre otras, anticipan el feminismo de lo personal es político, de Simone de Beauvoir y de Betty Friedam.

Pese a la crítica a la Historia Universal en América Latina, según lo expuesto desde las perspectivas de Roig y Dussel, considerando también la crítica al aporético concepto de Hombre desde el feminismo en Castellanos y Femenías, la modernidad no es dada de baja, como lo hacen otras/os autoras/es latinoamericanos. Sigue siendo moderna la crítica que sitúa al sujeto en un contexto social, cultural y lingüístico, aunque liberado/a de la gran narrativa del sujeto u Hombre universal.

4. La doble cara de la razón instrumental y su "gigantismo"

Hasta el momento he prestado atención a conceptos modernos como el de Historia y Hombre, cuya contraparte en América Latina es lo episódico y las/os sujetos emergentes (Roig), situados (Femenías) y trans-modernos (Dussel). En lo que viene, me interesa situarme en la

temporalidad que interrumpe el curso emancipador del así llamado metarrelato de la modernidad (Lyotard, 1989), cuyo surgimiento es mundial, pero que se manifiesta en América Latina con especial fuerza; me refiero a la razón instrumental, cuestionada primero por Adorno y Horkheimer en su ya célebre *Dialéctica de la Ilustración*. Jürgen Habermas (1993) es especialmente dramático para referirse a este libro, tratándolo de "negro" o "sombrío", es decir, acentuando el estado de ánimo que incide en una valoración aparentemente contradictoria de la Ilustración. Para estos autores, la Ilustración posee un movimiento doble: en primer lugar, es la antítesis del mito, pues escapa a su peligroso poder de encantamiento, pero, en segundo lugar, es cómplice del mito, apreciable, entre otros fenómenos, en la industria cultural. Esta es una de las principales tesis del libro de los autores de la Escuela de Frankfurt, quienes inspiran la posterior caracterización de Fredric Jameson (1998) del capitalismo tardío como un cruce indiferenciado entre cultura y economía. Esta formulación de la razón parece devolvernos a las potencias de un origen del que la emancipación escapa. ¿Qué se dice en América Latina? Son varias/os los que han hablado a favor o en contra de lo que se ha considerado "el fin de la modernidad". Aníbal Quijano señala lo siguiente sobre el debilitamiento de la modernidad:

> Ciertamente, tales fuerzas, como el nazismo, habían sido derrotadas en la guerra. Pero después de esa experiencia, después de Auschwitz, las promesas de la modernidad no volverían a ser "vividas con los entusiasmos y las esperanzas de otrora", según lo señalara José Medina Echeverría a comienzos de los debates latinoamericanos de los años sesentas. Peor aún, sin duda, así se consolidaría en el mundo el oscuro reinado de la razón instrumental, que ahora además reclamaba para sí sola y contra la razón histórica, el prestigio y el brillo del nombre de modernidad (Quijano, 2014, p. 706).

Agrega, además, que esta razón no cubre únicamente al mundo occidental, también se constituye bajo el estalinismo. En América Latina se muestra bajo el rostro de la "modernización". Como prisioneros de esta forma de racionalización que llega de afuera, Quijano advierte que entre nuestros políticos e intelectuales se crea la confusión entre modernidad y modernización. Por mi parte, agregaría que, en tiempos del neoliberalismo más extremo, la modernización se interpreta a menudo como una forma de modernidad, en especial en

autores como José Joaquín Brunner y Carlos Peña, quienes ocupan un lugar intermedio entre la política y el trabajo intelectual mediante la publicación de libros y columnas de opinión.

A partir de esta caracterización de la razón instrumental, me interesa aproximarme a las formas de modernidad que han saltado de Europa a América Latina para considerar su base cultural y su propensión a la razón instrumental. Al igual que Roig y Dussel, Quijano entiende a la modernidad de modo planetario y no solo restringida a Europa. Más que entes separados, entiende que el nexo entre Europa y América se debe al imaginario del futuro que América empieza a representar tras su "descubrimiento". Bajo esta perspectiva, examina a la modernidad desde el futuro, ya que "sin el nuevo lugar del futuro en el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad sería simplemente impensable" (Quijano, 2014, p. 708). En este sentido, el "futuro" significaba dejar atrás las jerarquías feudales, el despotismo de las monarquías absolutas y el oscurantismo de una Iglesia vigilante.

Quijano considera que el gran problema de América Latina reside en que su temprano desarrollo de una conciencia moderna estaba disociado de una experiencia social. De modo que la "razón" no significaba lo mismo en Europa (y sus diferentes centros productores) que entre nosotros. Por esta vía, el autor peruano llega a señalar que en los países "sajones" o del "norte" la racionalidad es predominantemente "instrumental", una relación entre fines y medios, donde la utilidad adquiere la perspectiva dominante. En cambio, en los países del "sur" la racionalidad ligada a los fines se entiende como liberación de la "desigualdad" (Quijano, 2014, p. 711). En su segunda acepción, Quijano entiende que la modernidad es una "promesa" de libertad, de mejoramiento continuo material y moral. Hasta el día de hoy, la modernidad está dividida en una de corte protestante o "anglo-escocesa" y otra "francesa-continental".

Sin embargo, desde el punto de vista de Richard Morse (1999), no son dos, sino cuatro los tipos de racionalidad cuyos fragmentos saltan al Nuevo Mundo. Las dos primeras serían las tradiciones ibéricas y británicas, luego la tradición francesa y la alemana. En el caso de Estados Unidos o América sajona, su escenario moderno se vincula a la tradición británica de corte protestante o razón instrumental. Los "iberos", por su parte, en su versión neoescolástica se mantuvieron en

el "umbral de la modernidad", sin ser, como acota Morse, "ciegos reaccionarios" debido a su jurisprudencia internacional. Si bien se mantuvieron lejos de la Reforma protestante y del Renacimiento en su vertiente italiana, es la racionalidad ibérica la que incorpora a pueblos no cristianos a la civilización europea y debate sobre su humanidad. Con relación a las otras formas de modernidad, Morse es irónico con la tradición francesa debido a "su elegancia gala". Mientras que los alemanes conciben una suerte de "metafísica compensatoria", dicho al estilo de Marx en *Laideología alemana* (Morse, 1999, p. 28).

He mencionado las otras versiones de la racionalidad moderna para detenerme en la racionalidad instrumental, que cobra especial importancia primero en la disputa que la América adjetivada de "latina" sostiene con la América "sajona" en el contexto del auge del positivismo de fines del siglo XIX. Luego, tras la Segunda Guerra Mundial, la racionalidad instrumental, proveniente de Estados Unidos, se presenta bajo la figura de la modernización o pensamiento técnico, sobre la base del debilitamiento de la "razón histórica", según denomina Quijano (2014, p. 712) a la racionalidad emancipadora.

Sin embargo, no quiero obviar, como a menudo se hace, el primer antecedente del momento en que la racionalidad sajona de Estados Unidos comenzaba a ocupar un lugar predominante en las luchas de poder geopolíticas. Este se hizo notar con la doctrina Monroe, desde mediados del siglo XIX. Con este antecedente se puede examinar el modo en que impacta la doctrina del panamericanismo en muchos intelectuales y escritores latinoamericanos de corte modernista, al punto de reaccionar con la propuesta de una "raza latina", con el propósito de contravenir o defenderse del "alma apetitiva de los Estados Unidos", expresión usada por Paul Groussac, director de la Biblioteca Nacional en Argentina. El rechazo al materialismo vulgar que encarna la cultura sajona es tachado de "Calibán" por varios de los escritores de la época[6]. Rubén Darío alude a este nombre de modo elocuente en "El triunfo de Calibán", célebre crónica publicada en 1898 en *El Tiempo*, de Buenos Aires. En dicha crónica escribe: "Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del dollar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones". Más adelante agrega: "¡Tenemos –dicen– todas las cosas más grandes del mundo!"[7]. Agrego esta frase

que se burla de los grandes edificios y de las obras de los Estados Unidos, porque se adelanta en varias décadas a la caracterización que, durante la posguerra y a comienzos de la guerra fría, Heidegger (1998) hace de lo “gigantesco”, como la cualidad del concepto de “grandeza” asociada al “americanismo” en tanto zona de planificación y cálculo. Sin embargo, más que a lo americano alude a la modernidad en general, en tanto reino de la técnica moderna, de medios en busca de fines interminables, donde “el hombre se ha convertido en *Subjetum* y el mundo en imagen” (Heidegger, 1998, pp. 77-78). Por este motivo, dirá, “el americanismo es algo europeo. Es un subgénero aun no comprendido (…)” (Heidegger, 1998, p. 90).

Bajo esta concepción del *Subjetum* y del mundo convertido en imagen, Gianni Vattimo (1998) declara “el fin de la modernidad”. Se trata de un filósofo italiano vinculado al pensamiento de Nietzsche y Heidegger, citado de modo crítico por Roig y Dussel, para quien “el fin” anunciado incluye al humanismo, a la par que da paso al posmodernismo, debido a la técnica moderna y su “*Ge-Stell*” entendida como imposición y dominio (Vattimo, 1998, p. 40).

Bajo la declaración del fin de la modernidad, Vattimo también menciona a Adorno, en la medida en que el teórico crítico reconoce en el siglo XX una creciente racionalización del trabajo. Con todo, el camino hacia donde se orienta Vattimo es a señalar la liquidación del *sujeto*. Este es el concepto que el autor italiano juzga con severidad, debido a que, en la línea de Heidegger, “el sujeto lo es del objeto”, además porque entiende que la subjetividad ya no es más que una función en el mundo de la objetividad (Vattimo, 1998, pp. 44-45). Junto con liquidar al sujeto, Vattimo se deshace de la “historia”, recogiendo de Arnold Gehlen el término “*post-histoire*”. En este punto, el embate es hacia la categoría del “progreso”, puesto que para Gehlen (tachado de neoconservador por Habermas) “el progreso se convierte en *routine*”, ya que por el hecho de disponer técnicamente de la naturaleza los resultados han dejado de ser “nuevos” (Vattimo, 1998, p. 14). De este modo, sin novedad no hay revolución. A partir de los conceptos modernos arrancados del tejido de la modernidad y con la declaración de su “fin” por parte de Vattimo, además de que este fin se combina con un pensamiento “débil” o hermenéutica, ya se puede volver a la opinión de Quijano, incorporando también a Roig y Dussel en este debate acerca del *fin* o no de la modernidad y de la irrupción

de la posmodernidad.

5. Críticas latinoamericanas al pensar débil de la posmodernidad

Hasta el momento, Quijano confirmaría lo señalado por Vattimo, ya que entiende que la modernización en América Latina se fue desconectando de las primeras promesas de la modernidad. Esta desconexión implica quedarse abocado solo a las urgencias del capital. Según Quijano, el socialismo también se constituye desde la lógica estalinista de la razón instrumental. Estos fracasos habrían incidido, a su vez, en la aparición de fundamentalismos culturalistas, que Quijano también rechaza por ser profundamente antimodernos, pese a que rescata ciertas herencias ancestrales liberadoras. Pero, a diferencia de Vattimo, el autor peruano reniega de las posturas posmodernas que ven en la modernidad promesas liberadoras "imposibles" (Quijano, 2014, p. 713), resignadas a seguir las rutinas de la tecnología y del discurso instrumental en general. Por este motivo, Quijano defiende una modernidad que no es estrictamente euronorteamericana. Se trata de una racionalidad alternativa, que aflora en torno a la disputa de lo público y lo privado, donde lo público-estatal no es el antagonista de lo privado fundado por el capital, según ocurre con el socialismo y el neoliberalismo. En un caso, la razón instrumental se muestra burocratizada en los términos de una estatización de la economía (socialismo); en el otro, el mercado se desregula de las reglas del Estado y del interés común (neoliberalismo). La oscilación de la racionalidad instrumental tiene, así, una "doble cara" (Quijano, 2014, p. 717) que afecta a la igualdad y a la democracia. ¿Cuál es la alternativa propuesta por Quijano ante la crisis producida por la razón instrumental? Como una forma de salida invoca una concepción de lo privado que no es mercantil, sino que es "social". De modo provisorio, propone llamarlo "privado-social", diferenciándolo del interés privado "egoísta" (Quijano, 2014, p. 718). Este tipo de racionalidad que permite una reciprocidad social, asume el ejemplo de la comunidad andina y de otras comunidades latinoamericanas, por sus resistencias ante los embates de la racionalidad privada del capital y de la instrumentalidad en general. Quijano quiere salvar a este tipo de racionalidad del momento puramente coyuntural en la que surge, para institucionalizarla como un ámbito público no-estatal (Quijano, 2014,

p. 720). De este modo, busca aproximar sociedad y Estado, cuya relación está puesta en cuestión por la razón instrumental.

Al igual que Quijano, Roig es otro de los autores latinoamericanos que rechaza el posmodernismo por su insistencia en el anuncio de "la muerte del sujeto" (Roig, 2002, p. 17) y por su propuesta de un pensamiento débil, "*pensiero debole*" (Roig, 2002, p. 108), según el reemplazo que propone Vattimo a la razón instrumental de la modernidad. En sus libros sobre la crisis de la modernidad y la posmodernidad, Vattimo reniega de la "superación temporal" de la modernidad entendida como "superación crítica" (Vattimo, 1998, p.146), proponiendo el pensar hermenéutico como un "pensar débil" que contraría la lógica deductiva de la que se nutre la idea de proceso al estilo de Hegel. A diferencia de Vattimo, lo que busca Roig es recuperar al sujeto manteniendo un "pensar fuerte", que permita profundizar la democracia en América Latina (Roig, 2002, p. 108). Con todo, el sujeto que defiende Roig es un sujeto de enunciación de un discurso crítico o moral (inspirado en el kantismo semiótico de Apel), alejándose de la "dialéctica fría" de los filósofos, según sostenía Nietzsche, y también del trascendentalismo de la conciencia. Tras esta toma de distancia con la filosofía tradicional y la filosofía de la conciencia, postula el *a priori* antropológico. En este caso, en vez del sujeto consciente surge el "sujeto de la emergencia". Este sujeto tiene un existir fáctico, ya individual o colectivo. Pese a su rechazo a las críticas de Vattimo y Lyotard a la modernidad, Roig inscribe su concepción de la moralidad emergente en una discusión europea, cuestionadora de la identificación de la filosofía con la epistemología, cuyo efecto es la razón instrumental. Para autores como Vattimo y Rorty, salir del enlace filosófico-epistemológico y de la lógica binaria del sujeto-objeto, supone ingresar en la "hermenéutica", procedimiento que ya no requiere de demostraciones lógicas (Vattimo, 1988, pp. 18-19). Roig, sin embargo, cuestiona el alejamiento del futuro que estos autores validan. No está dispuesto a abandonar el pensar proyectivo, según señala en otro de sus libros (Roig, 2011). Al hacerlo, dialoga de modo crítico con la dialéctica sin rechazarla del todo. Así, por ejemplo, en la existencia de lo "episódico" o de la "pequeña historia" del pensamiento latinoamericano, lo que se busca es un camino o un momento "auroral" que viene de lo negativo, pero que abre la posibilidad de lo emancipatorio. Lo que entiende por

“relato”, entonces, no es un relato descriptivo, como el de la ciencia, es, ante todo, un relato crítico o de la “sospecha” asociado a la matinalidad. La noción de relato de Roig es contrapuesta a la “filosofía crepuscular” de Hegel (Roig, 2011, pp. 120-121), para quien la filosofía es una suerte de reconocimiento de lo ya sido. El caso del relato es diferente, ya que la temporalidad en juego es una apertura que da sentido. Bajo tales condiciones, el discurso latinoamericano propuesto por Roig es “de futuro” (Roig, 2011, p. 123). En esta proposición, que es de más largo aliento, Roig debe demarcarse de la matinalidad nietzscheana, que desenmascara o ilumina, haciendo aparecer “una mañana” (Roig, 2011, p. 126), pero no un mañana en un sentido amplio. En la perspectiva de Vattimo, el pensamiento de Nietzsche sería un *pensamiento débil* en su forma de racionalidad. Roig, en cambio, rescata del autor alemán la *sospecha*, pero la separa de la incredulidad pre-crítica de corte posmoderno, incluyendo en ella la noción de “metarrelato” de Lyotard (1989). El propósito de Roig es seguir insistiendo en una racionalidad moderna, para no caer en la circularidad de la sospecha, que tras sacar una máscara se encuentra con otra, así hasta el infinito. La defensa de la razón de Roig es más política que epistemológica, por lo mismo se encuentra lejos de defender una razón instrumental como la denunciada por Quijano.

En el caso de Dussel, el rechazo a la posmodernidad tiene matices diferentes a los expuestos por Roig. En un diálogo sostenido por Dussel con Vattimo en Italia, cuyo relato publica en1998, se muestra incomodo con el irracionalismo moderado de Vattimo, especialmente porque su pensamiento no responde al Otro negado, ni a una ética de la liberación, pues se funda en una modernidad que tiene a Europa como su centro, sin reparar en sus periferias. Sin embargo, le reconoce la cuestión del fin de la modernidad. Este punto es bien importante, pues, para concluir, la pregunta que cabe hacerle a Dussel es si mantiene alguna relación con la modernidad, como sí ocurre con Roig y Quijano.

Las señales del fin de la modernidad en Vattimo, además de la preponderancia de la razón instrumental, Dussel las acepta, pero le reprocha no haber visto nunca la “otra-cara” de la modernidad; es decir, Vattimo no advierte quienes son “los modernizados”, de modo tal que no comprende el “mito de la modernidad”, pese a que el filósofo italiano identifica la razón instrumental moderna como una

“ratio estratégico-instrumental” (Dussel, 1998, p. 161), sin reconocer su violencia colonial. En todo caso, Dussel considera que el “debilitamiento” de la razón puede beneficiar a los excluidos de la humanidad racional, pese a que al autor italiano le falta el reconocimiento de la alteridad negada. Así, señala: “(…) ante la Postmodernidad como el momento final, el *declino* (crepúsculo) de la Modernidad europea: estamos con Vattimo. Pero además, más allá de Vattimo, afirmamos que la Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad (…)” (Dussel, 1998, p. 162).

De este modo, la esperanza de liberación de Dussel reside en un sujeto exterior a la modernidad, según dice. De este sujeto proviene la fuerza innovadora de una “racionalidad ética”. De modo similar a como, para Quijano, la cara opuesta de la razón instrumental viene de un momento intermedio entre lo público y lo privado, que él denomina “privado-social” de origen ancestral. En el caso de Roig, su vínculo con la modernidad se puede advertir en su propuesta de un discurso futuro o relato del “mañana” a partir de una crítica moral emergente, de la que deriva el momento utópico.

En el caso del feminismo que se ubica fuera del sujeto falocrático, lo que se hace aparecer es un relato cultural que de ningún modo debe sumergirnos en la fragmentación inmanente que busca cierto estilo de posmodernismo radical. El problema es el olvido del relato del futuro y de sus posibilidades emancipadoras. Como bien se pregunta Femenías, ¿es igual el “nosotras” producto de las invisibilizaciones (y, yo agregaría, violencias raciales y patriarcales) al “nosotras” de sujetos no esencialistas, es decir, de hablantes? (Femenías, 2000, pp. 93-94). La respuesta es no. Podría decirse, que el nosotros/as moderno no ha podido ser sustituido, en su normatividad, por un nosotros/as puramente fáctico, pues se cae en un apiñamiento sin esperanzas.

Las y los autores examinados son contundentes en sus argumentos y en sus bajadas a la realidad del Continente. Mi validación hacia ellos se debe a su poder de diálogo y resignificación de las teorías modernas y posmodernas, tomando posición por una praxis de la modernidad situada, que se pone en guardia ante la borradura del Otro, desde un discurso que se declaraba necesario o lógico, pero que apoya y suscribe, unos más y otros menos, un discurso liberador y desparticularizante.

Bibliografía

Amorós, Celia (Coord.) (2000). *Feminismo y filosofía.* Madrid: Síntesis.

Arendt, Hannah (2001). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Castellanos, Rosario (1995). *Mujer que sabe latín…* México: Fondo de Cultura Económica.

Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros.

Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, Enrique (1992). *1492. El descubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* Madrid: Editorial Nueva Utopía.

Dussel, Enrique (1998). *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Dussel, Enrique (2017). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad.* Buenos Aires: Akal.

Echeverría, Bolívar (2005). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

Femenías, María Luisa (2000). *Sobre sujeto y género. (Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*. Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, María Luisa (2002). Tres escenas del feminismo argentino. En: M. L. Femenías, (Comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano* (pp. 51-72). Buenos Aires: Catálogos.

Fernández Retamar, Roberto (1973). *Calibán, apuntes sobre la cultura de Nuestra América*. Buenos Aires: La Pléyade.

Fraisse, Geneviève (2003). *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. (Traducción de Magalí Martínez Solimán). Madrid: Ediciones Cátedra.

Gadamer, Hans-Georg (2003). *El giro hermenéutico*. Madrid: Editorial Nacional.

Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, Martín (1998). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza

Editorial.
Jameson, Fredric (1998). *Teoría de la postmodernidad.* Madrid: Trotta.
Jáuregui, Carlos (1998). Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío. *Revista Iberoamericana,* (184-185), LXIV, 441-449.
Ludmer, Josefina (1985). Tretas del débil. En: P. E. González y E. Ortega (Eds.), *La sartén por el mango* (pp. 47-54). Río Piedras (Puerto Rico): Ediciones Huracán.
Lyotard, Jean-François (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
Mignolo, Walter (2017). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
Morse, Richard (1999). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*. México: Siglo Veintiuno.
Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad.*Perú indígena, 13*(29), 11-20.
Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial.* (Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco). Buenos Aires: CLACSO.
Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
Roig, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura.* Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
Roig, Arturo Andrés (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
Sánchez, Cecilia (2005). *Escenas del cuerpo escindido*. Santiago de Chile: Cuarto Propio / ARCIS.
Sánchez, Cecilia (2013). *El conflicto entre la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en* Hispano–*América y América* Latina. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
Sánchez, Cecilia (2020). Modernidad colonial, mito irracional y modernidades *otras* en América Latina. *Hermenéutica Intercultural,* (33), 27-56.
Vattimo, Gianni (1988). Dialéctica, diferencia y pensamiento débil. En: G. Vattimo y P. A. Rovatti (Eds.), *El pensamiento débil* (pp.

18-42). Madrid: Cátedra.

Vattimo, Gianni (1998). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Zanelli, Luisa (1917). *Mujeres chilenas de letras*. Santiago: Imprenta Universitaria.

1. Esta reflexión forma parte del proyecto: "Examen ético-político sobre la modernidad y el problema del Otro en América Latina", Fondecyt N°1200231. ↲
2. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile; Diplome d'Études Aproffondies (DEA); Doctora en Filosofía por la Universidad Paris 8, Saint Denis (Francia) y Doctora en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile (cotutela). Académica y coordinadora de la Licenciatura en Filosofía del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Contacto: cecisanchez0@gmail.com. ↲
3. Acerca del debate sobre la posmodernidad en América Latina, véase: Sánchez (2020). ↲
4. La primera edición de este libro se hace en 1994, aunque la lectura que hago y cito en este escrito corresponde a la edición aumentada y corregida de 2008. ↲
5. Arturo Andrés Roig (2002) señala que Dussel es deudor de Heidegger, sobre todo en la concepción de una crisis del sujeto, aunque pudo superarlo gracias a la lectura de Lévinas. Sin embargo, menciona a Kusch como el "Heidegger paralelo" o "intérprete americano" a partir de un *Dasein* terrícola (p. 30). ↲
6. En América Latina es Roberto Fernández Retamar (1973) quien ha desarrollado la génesis del significado del nombre "Calibán", proveniente de la obra *La Tempestad* de Shakespeare. En su primer sentido, este nombre se asocia a la condición humana del hispanoamericano bajo el primer significado de habitantes del Caribe, anagrama de caníbal, trasmutado en el Calibán en la obra de Shakespeare. El nombre Calibán también llega a vincularse al utilitarismo norteamericano por parte de Darío, Rodó, entre otros. ↲
7. La crónica de Darío se tituló "El triunfo de Calibán". Fue publicada en *El tiempo* de Buenos Aires, el 20 de mayo de 1889. Esta crónica la cito de la transcripción publicada por Carlos Jáuregui (1998), en *Revista Iberoamericana,* "1889-1998. Balance de un siglo", precedida del estudio que Jáuregui titula "Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío". ↲

Trasluz de la modernidad: lo transmoderno no excluye lo posmoderno

Roberto Follari[1]

Es la de Enrique Dussel una obra monumental, abundante en productos y también en una enorme variedad temática y de fuentes. Es este un aspecto de su trabajo que, por pudor, por larvada competencia o por considerarlo obvio, otros autores no han destacado lo suficiente. Rara vez alguien se ha ocupado tan ampliamente de los filósofos desde sus inicios en la Antigüedad hasta el presente en sus más diversas vetas, pasando además por la historia planetaria en sus disímiles etapas y fases, pensada a contrapelo de los modos dominantes, y a su vez coaligada con los análisis filosóficos emprendidos en cada período. Es la suya una proliferación de referencias –que no deja de lado el análisis de lo bíblico, o las tradiciones de pensamiento olvidadas como la semita o la árabe en singular (Dussel, 2005)– que alcanza proporciones inusitadas, en las que se deja advertir una erudición excepcional, a la vez que una amplísima capacidad para abordar los más diversos asuntos (éticos, políticos, ontológicos, epistémicos), con una veta de impronta propia y una originalidad que son –a su vez– por sí mismas extraordinarias. Simplemente cabe afirmar que quizá no hallemos caso comparable en el pensamiento de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, dentro de lo que conocemos.

Lo dicho, por supuesto, es diferente de afirmar que sus posiciones siempre parezcan bien fundadas, o que todas resulten indisputables. Es lo que sucede con el caso de su noción de transmodernidad varias veces expuesta (Dussel, 2005, 2007), que ha alcanzado diversos seguidores en el intelecto crítico latinoamericano (Gandarilla et al., 2018; Acosta, 2020), y que sin dudas propone un horizonte de inteligibilidad nuevo en relación a los debates previos sobre la

modernidad y la relación de la misma con la posmodernidad, al menos para quienes hemos postulado la existencia de esta última (Follari, 1990; Casullo, 1989).

Creemos inmanente a lo que de omniabarcativo hay en la obra de Dussel, cierta inevitable desmesura. Lo que digamos respecto de ella no tiene otro objetivo, en este texto, que desentrañar la equivocidad que pueda existir en la noción de "superación" de lo moderno y posmoderno por lo transmoderno (Dussel, 2005, p. 17), idea en que entendemos hay un malentendido que importa desentrañar. Tal cuestión de la "superación" es una constante en la obra de Dussel. Es encontrable en algunos de sus giros retóricos, tales como señalar en otros autores que habrían permanecido en la "mera" condición tal o cual, o autoubicarse "más allá de" donde otros autores habrían llegado (Dussel, 2007, p. 16, "más allá de Vattimo"; p. 30, nota al pie, "más allá de Apel", "más allá de Lyotard"). Dussel parece entender la discusión filosófica –e intelectual en general– como espacio de superaciones definidas, victorias o derrotas claras y distintas, contiendas con ganadores y perdedores indisputablemente establecidos.

Es un rasgo que pude advertir tempranamente, cuando aún hacía mis estudios de licenciatura, y estudié el libro *Para una de-strucción de la historia de la ética* (Dussel, 1973). En aquella ocasión, pude seguir la documentada y paciente travesía que hace Dussel en torno de Heidegger para muy luego, y en una apelación a Lévinas que ha permeado también su obra tardía, finalizar en la idea de *superar* a Heidegger. He perdido –exilio mediante– aquel escrito inicial, con que aprobé una especie de seminario pre-tesis en la Universidad Nacional de San Luis, Argentina. No puedo, por ello, citar mi conclusión. En ella indicaba que me parecía una especie de juego retórico el señalar que "lo Mismo" se mostraba como el horizonte último del pensamiento para Heidegger, donde reina ya la in-distinción, una especie de evanescencia de lo diferenciable. Y que, en el acto de *superarlo,* Dussel encontraba "el Otro", ese Otro como rostro que interpela desde su alteridad, en una clave netamente filosófica pero que deja advertir su clave de origen religioso.

Nada veo mal en que se apele al Otro, y que haya una separación de Heidegger en ese punto. Probablemente estaría en personal acuerdo con esa posición. Lo que no me resulta aceptable es la idea de que

Dussel haya ido “más allá de Heidegger” –ya entonces aparecía el giro “más allá de”–; es decir, que hubiera ido por el mismo camino del autor alemán, y –por ese mismo camino– hubiera llegado donde Heidegger no supo llegar. Dussel puede haber superado a Heidegger –para quien comparta los principios éticos o ideológicos del autor argentino/mexicano– al abrirse a una alteridad que permite la aproximación al pobre, al diferente en general, a los que el mismo Dussel luego llamará “víctimas”. Pero si lo superó –para quienes así lo entiendan– es porque *hizo un diferente y mejor camino*. No porque haya caminado *por el mismo sitio* y haya llegado más lejos.

Los debates se hacen sobre problemáticas variadas, los autores responden a diversas preocupaciones, contextos, intensidades. Por ello, no juegan siempre *en el mismo terreno,* como sí lo hacen dos contendores deportivos. Lo cual conlleva consecuencias, al menos estas: 1) no es siempre claro “quién ha ganado”, menos aún en los casos en que no ha existido un mutuo debate explícito. Sucede cuando se hace el cotejo entre dos filosofías, que el resultado depende de desde dónde se mire, para establecer cuál es la impresión que se tenga sobre quién tiene mejor desarrollo; 2) es imposible el cotejo en términos de “quién ha llegado más lejos”, pues esto supone tanto linealidad espacial como correspondencia temática, lo cual nunca puede darse y ya hemos criticado en otro contexto (Follari, 2002, pp. 107-108); 3) bien caben posiciones matizadas, que señalen que “a efectos de tal finalidad”, o en “este punto y este solo” una de las dos posiciones es mejor, y la otra, en cambio, es mejor a otros efectos y/o en otro sector de su desarrollo (apunto aquí a dos criterios por completo diferentes: pertinencia a efectos de una finalidad determinada, y división del texto o la argumentación en segmentos diferenciados).

No hay por qué aceptar, entonces, que Dussel haya “ido más allá” de Lyotard, como él supone (también en Dussel, 2007, p. 22). En este caso, la referencia entra en el terreno muy espinoso de “quién lo dijo antes”, otra modalidad de la misma pretensión de *competencia datable.* Dussel muestra que él había usado la palabra “postmoderno” con mucha antelación a Lyotard, y lo hace notar como una muestra de la referida capacidad superadora, que en ese caso haría extensiva a toda la perspectivización latinoamericanista en cuanto posibilidad de entender más abarcativamente que como se lo hace desde la

inteligibilidad eurocéntrica.

Y con ser sustantivamente cierto que Dussel percibe una perspectiva mundial que no es propia de quienes se inscriben en lo que él mismo llama "provincialismo" eurocéntrico, el argumento a que apela –en cambio– no resulta válido para justificarlo. Poco importa en realidad si Dussel haya usado el término antes, pues es por demás obvio que lo usó con un significado que nada tiene que ver con el de Lyotard. De tal modo apuntó una crítica a la modernidad, pero totalmente diversa de la que luego hará el autor francés. No es precisamente el fin de los grandes relatos lo que uno advierte en Dussel, portador de su propio *gran relato,* productor de una obra aluvional, vasta, que pretende dar cuenta de las más amplias expresiones de la filosofía y su relación con todos los ámbitos de las prácticas sociales (tal el caso de sus amplios desarrollos sobre la Ética[2]). Tampoco hallamos en él la asunción de la pluralidad de *juegos lingüísticos* como ámbitos diferenciados de legitimación discursiva, y menos aún una versión estetizante acerca de la crítica sociocultural a la época.

Este tipo de equívocos –el "haber superado" a autores con cuya obra poco se tiene en común– se lleva al paroxismo en una nota cuasi-marginal nada menos que sobre Nietzsche, donde Dussel sostiene sobre sus propios años setentas: "Ya en aquel tiempo estábamos con Nietzsche contra Nietzsche" (Dussel, 2007, p. 8). Es muestra flagrante del mecanismo omniabarcativo que lleva a proponerse en un lugar del que se está obviamente ausente. ¿Alguien puede encontrar a Nietzsche en la obra de Dussel? ¿Alguien puede encontrar en tamaña voluntad de sistema algo parecido al fragmento nietzscheano? ¿Alguien puede advertir el ataque dionisíaco al intelecto y la apelación al placer, en el estilo altamente normativo de Dussel, fuertemente permeado además por la ética y la religión?

Esto vale igualmente para la posición de Dussel sobre Lyotard, autor este donde los ecos nietzscheanos remiten al esteticismo y el pluralismo de las máscaras. La pretendida superación de Dussel hacia Lyotard, es la de la transmodernidad hacia la posmodernidad. Y es precisamente ese el equívoco que nuestro trabajo busca esclarecer.

1. Esa esquiva transmodernidad

La transmodernidad puede decirse de diferentes maneras, en una diversidad de conversaciones (diría Rorty) y con diferentes significados y modalidades. En efecto, no solamente Dussel ha referido a fenómenos de esta época dándoles ese nombre. Es Aldo Ahumada Infante (2013) quien ha recogido, en un trabajo breve y a la vez prolijo y claro, las aportaciones de la española Rosa María Rodríguez Magda y de Enrique Dussel, y ha expuesto a ambas sucesivamente en su evidente disimilitud de núcleos de interés y de referencia.

Queda claro allí que la posición de la autora ibérica remite a la posición eurocéntrica denunciada y explicada por Dussel: ella refiere a una etapa posterior a lo posmoderno, la cual sería una síntesis entre la modernidad y la posmodernidad, ligada al desarrollo planetario de la globalización como fenómeno económico y cultural. La misma autora comienza su trabajo con una elegante –pero sin embargo ostensible– reivindicación de su "primacía" en el uso de la palabra: según busca demostrar, ella usó antes que otros autores la expresión *transmodernidad*, y por cierto que apunta especialmente a Dussel, a cuya obra remite específicamente (Rodríguez Magda, 2011). Ella habría hablado de transmodernidad previo a que lo hiciera el autor latinoamericano.

Sorprendentemente de Dussel, tan afín a la cuestión de las primacías, nada sabemos que haya dicho al respecto. Quizá sea que no ha asignado peso a la obra de la autora española, quien, si bien es notoriamente bien documentada en lo suyo, aparece lejos de las preocupaciones que más hacen a la obra dusseliana: lo ético y lo político. Y que, al margen de cualquier juicio acerca de la calidad de sus escritos, no tiene la estatura asignada de autores de quienes Dussel ha logrado convertirse en interlocutor (Apel, Ricoeur, Taylor, Vattimo, etc.)

Para la profesora de Valencia, lo transmoderno refiere a un tiempo permeado por la globalización en la pérdida de las identidades fuertes ligadas a lo nacional, así como de la aparición y prevalencia del mundo virtual a nivel de las actividades humanas y las conformaciones de subjetividad (usa las nociones de "espacio de los flujos" y de "virtualidad real", propias ambas de la obra de Manuel Castells). Ello implicaría en cierto sentido una radicalización de las tendencias disolutorias de la subjetividad *dura* propia de la modernidad, pero a la vez se daría la emergencia de algunas

modalidades modernas que reaparecen y de alguna manera hacen síntesis con lo posmoderno, produciendo cierto retorno de la razón, pero ahora como razón situada, plural y oscilatoria.

No para establecer supremacías, nos cabe decir que en tiempos cercanos a los de la escritura de Rodríguez Magda –quien dice haber comenzado estos escritos en los tempranos años noventa–, tuvimos una apreciación parecida de lo que sucedía: ante el vacío de sentido y de valores instalado por la caída de los relatos maestros, sucedería luego el ataque a las Torres Gemelas y el retorno de lenguajes fundamentalistas (de ciertos grupos musulmanes, así como del cristianismo exacerbado de Bush y Rumsfeld), y desde ello habíamos entendido que retornaban "fenómenos modernos en formato posmoderno" (Follari, 1998, p. 139 y ss.), lo cual –la fecha de nuestro texto lo señala– asumía síntomas previos de agotamiento del momento celebratorio inicial de la posmodernidad. Solo que, por nuestra parte, no llamamos "transmodernidad" a esa condición, que entendemos guardaba algunos parecidos (pero no era para nada idéntica) a la que propone la autora española, de quien hemos tenido noticia recientemente.

Por cierto que –acorde a lo que venimos afirmando en este trabajo– no nos importa demasiado quién pensó primero la cuestión, que me resulta evidente ha sido planteada de modo mutuamente independiente. Incluso esa mutua independencia colabora a pensar que el fenómeno efectivamente "estaba allí", y se lo pudo captar desde diversos actores/autores. Pero es otra la mirada de Rodríguez Magda, como ya indicamos, en su caso con respecto a Dussel.

Además de las cuestiones de "quién lo dijo antes" –que por supuesto en algún caso preciso de copia o plagio pueden tener pertinencia–, la autora española se encarga de sostener que lo suyo poco tiene que ver con cuestiones como la del pobre, la teología de la liberación o la revolución, a las que de alguna manera lanza al desván de lo superado por los tiempos primero "post", y luego transmodernos. Según nuestra perspectiva, la alusión breve y casi despectiva hacia una obra tan densa como la de Dussel, confirma claramente el carácter eurocéntrico de la escritura de la española, que ignora la pertinencia de las luchas sociales y los antagonismos políticos en Latinoamérica y otros espacios del Sur global, y muestra cierto desdén –a más de una total omisión– respecto de lo que se ubique más allá del espacio

centroeuropeo de práctica social y pensamiento.

2. ¿Estábamos en la modernidad desde 1492?

Una de las discusiones inauguradas por Dussel es aquella acerca de cuándo comenzó la modernidad. En su versión, ello no ocurrió con Descartes en el siglo XVII, o con la Revolución francesa, ni tampoco con la Revolución Industrial inglesa, hitos habitualmente entendidos como comienzo de esa época. Dussel se atreve a mostrar cómo el planeta se mundializó por primera vez gracias al descubrimiento de Colón a fines del siglo XV; y cómo las explotaciones de plata "en Potosí y Zacatecas" llevaron a la acumulación originaria que permitió el surgimiento del capitalismo, claramente asociado a la modernidad (Dussel, 2005, p. 14).

Esta audaz operación conceptual del filósofo de origen argentino, le permite sostener que los indígenas explotados fueron motor secreto de la modernidad, y que España fue la primera potencia moderna, en vez de haberlo sido Francia o Inglaterra. Lleva "hacia el Sur" el surgimiento de lo moderno, y pone a América en el origen de una modernidad de la cual la versión eurocéntrica la ha excluido. Es un prisma completamente nuevo de la cuestión, que lleva al autor a sostener que fue Suárez el primer filósofo de la modernidad, en vez de serlo Descartes como lo proclama la bibliografía canonizada.

Ahora bien, ante este nuevo horizonte de inteligibilidad propuesto, cabe preguntarse: si no fuera España sino Inglaterra la pionera de la modernidad; si no halláramos en Suárez sino en Descartes los primeros desarrollos filosóficos de esa época: ¿eso haría menos legítimas las luchas en contra de los aspectos dominadores y eurocéntricos de la modernidad? Y ser de pronto considerados como "los primeros modernos": ¿nos hace a los latinoamericanos más dignos para enfrentar los rasgos problemáticos de lo moderno? Entendemos que, a ese respecto, esta asumida "modernidad temprana" resulta –cuanto menos– indiferente. Y además: ¿no hay incluso en esta pretensión de Dussel un razonamiento que "se muerde la cola", según el cual América sería –a su modo– corresponsable en la construcción del monstruo civilizatorio del que luego se ha convertido en víctima?

Encontramos aquí nuevamente la idea de "superación" tan afín a Dussel, según la cual nosotros hemos superado a la Europa del Norte

en la constitución primera de lo moderno. Y con ser ello un punto de vista original y que resitúa la perspectiva de cómo se constituyó eso que llamamos el "Occidente moderno", no deja de conllevar un razonamiento paradojal, según el cual nos enfrentamos a una calamidad económico/cultural de cuyo origen –si bien como dominados– habríamos formado parte.

Por cierto que cabe también señalar que, en verdad, la modernidad no comenzó con Colón ni con Descartes: la data de su inicio es una convención conceptual que es lícito –como hace Dussel– cuestionar y modificar, con una inaugural mirada "desde el Sur": pero que está claro que, en tanto realidad material, no tiene inscripto un canon "natural" al que quepa ceñirse. La modernidad empieza donde los autores que la tratan deciden que empieza. ¿Es legítimo pensar que fue 1492? Lo es. ¿Es legítimo pensar que fue en el siglo de Descartes? También. Son posiciones diferentes, que en su autolegitimación pueden –cada una– argüir que *los hechos las respaldan*, pero que son en verdad *diferentes interpretaciones* que caben sobre los mismos hechos (acentuándolos de manera muy disímil, por cierto).

Obviamente, esto no significa negar que hay una *referencia* en lo atestiguado por la documentación histórica, que pone límite al arbitrio en cuanto a establecer el inicio de una determinada era histórica. Nadie podría afirmar coherentemente que la modernidad surgió –por decir algún absurdo– con el final de la Segunda Guerra llamada Mundial. Pero dentro de los cánones plausiblemente admisibles, las categorías son puestas por cada teoría –como bien mostró Bourdieu (1975) siguiendo a Bachelard–, de tal modo hay todo el derecho a sostener que la modernidad nació con la llegada de Colón a lo que entonces se creyó eran Las Indias. Pero no lo habría para creer que se ha descubierto en ello una verdad incontrovertible y –por decirlo así– inscripta en una especie de *evidencia desde lo histórico/real.*

Y es que, ciertamente, es difícil sostener que en el des/en/cubrimiento de América (y es a Dussel a quien debemos la elocuente categoría de "encubrimiento") se encontraba *in nuce* la filosofía de Descartes, o la misma Revolución Industrial; es decir, la *mentalidad* del progreso desatada por la misma. Entre lo que Dussel rebautiza como *primera* y *segunda* modernidades, no podría plantearse una especie de continuidad obvia, con lo cual la periodización de Dussel es plausible, pero la de los *eurocéntricos* también lo es. La decisión por una postura

o por la otra depende de considerar a la ruptura entre esto que el autor argento/mexicano llama “los dos momentos” de la modernidad como una escisión al interior de una unidad mayor, o –en cambio– como suficiente para imaginar que no hay unidad a sostener entre ambas etapas.

Estamos ante *una convención* al decidir que la modernidad surge en 1492 porque bien puede argüirse que el des/en/cubrimiento podría considerarse condición necesaria para la aparición histórica de la modernidad nordatlántica, pero no suficiente para que se diera la misma. Solo un teleologismo acendrado podría suponer que el *destino necesario* del encuentro violento de la Corona española con los indios, ha sido la emergencia de la posterior Revolución Industrial habida en Inglaterra. Y si en todo caso así lo entendemos, queda claro que este tomar la versión de 1492 como inicio de la modernidad no es –ni puede ser– un procedimiento de *constatación:* es una *elección.*

Elección legítima, que bien vale la pena sostener para poner a América en el centro del mapeo económico/cultural planetario desde un momento augural para la memoria de la Humanidad, o al menos para la de quienes se ocupan de la Filosofía. Pero que hay que asumir como gesto de exigencia de reconocimiento, y como herramienta de combate conceptual, no como muestra de que habríamos hallado una Verdad inscripta en el seno mismo de la Historia, que los europeos habrían sido incapaces de advertir. O mejor: como una versión que es efectivamente impensable para los europeos, pero que no responde sino a una visibilización que podemos hacer mirando desde la actual Latinoamérica, desde nuestros intereses y nuestra perspectiva, la que puede guardar un momento de mayor condición *universal* que la europea pero que no es lo universal *per se*, eso universal –sin plenitud– a construir solo cuando se dé una condición histórica de debate intercultural a nivel planetario (también una propuesta que debemos a la enorme inventiva conceptual del propio Dussel).

3. De cómo lo transmoderno no puede superar a lo posmoderno, si juega en otro terreno

¿Cómo se sitúa Dussel respecto del debate que existía en los años noventa en torno a la posmodernidad? Veamos algunas referencias:

> En el Prólogo a mi obra *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1977) indicaba que la filosofía de la liberación era una filosofía postmoderna (p. 111) (…) pareciera que fuimos "postmodernos" *avant la lettre*, pero en realidad, éramos críticos de la ontología y la Modernidad "desde la periferia" lo que significaba (y significa todavía) algo muy diferente, que intentaremos explicar (Dussel,1998, p. 81, nota 85, cursivas en el original).

Aparece aquí una conceptualización en términos de ser "otra cosa que" los postmodernos, al margen de haber usado Dussel previamente la palabra *postmodernidad* para referir a su propia obra. Pero hay también, sin embargo, algún dejo de la idea de "superación" dusseliana cuando se afirma que "pareciera que fuimos 'postmodernos' *avant la lettre*".

En obra posterior, dice nuestro autor:

> (…) a partir de nuevas hipótesis de André Günder Frank (…) nuevamente nos permite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la época de los 60s, alcanzando ahora una nueva interpretación que hemos querido denominar "*Trans*-moderna", como superación explícita del concepto de postmodernidad (postmodernidad que *es todavía un momento final de la modernidad*) (Dussel, 2005, p. 17, cursivas en el original).

Aquí está plenamente transparentada la idea de "superación" dusseliana, señalada expresamente. La noción de "transmodernidad" es acuñada como *superación explícita* de la de postmodernidad. Ello significa que quedaría fuera de sitio, estaría ya de alguna manera obsoleta la noción de postmodernidad, en la medida en que la de "transmodernidad" la supera y –por tanto– en cierto modo la anula. En este punto es que remitimos a todo nuestro desarrollo inicial en torno de la noción de "superación" como una constante en los escritos de Enrique Dussel, siempre respecto de desarrollos de otros autores, de sus teorías y/o sus categorizaciones.

Esta idea de "superar" lo moderno y postmoderno por vía de lo transmoderno, en Dussel no aparece como diferenciada u opuesta a la de que lo transmoderno es "otra cosa", es decir, la de que esta noción remite a pensar desde *otro lado* la cuestión. El "pensar desde otra parte" es claro para Dussel, solo que de ello no concluye –ni lo problematiza en algún momento– que entonces su categoría de

transmodernidad podría no ocupar *el mismo espacio de pertinencia conceptual* que el de postmodernidad, con lo cual ambos no necesariamente se opondrían o anularían mutuamente.

Veamos cómo lo señala el autor en el año 2005:

> Así, el concepto de Transmoderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa, de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Postmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location* (Dussel, 2005, p.18, cursivas en el original).

El *hablar desde otro lado*, remitir a un espacio de locución diverso del de quienes asumen lo postmoderno, es no solo explícito sino evidente. Por ello mismo, es que consideramos confuso el hecho de que no se asuma que la categorización dusseliana opera en un terreno diferente, y por ello *no se mide ni se anula* en relación a la validez (o la carencia de ella) que tenga la categoría de postmodernidad.

Otro aspecto importante a destacar es que –ya lo desarrollaremos luego– lo postmoderno alude a una condición *establecida,* a un cierto *factum* histórico-cultural vigente, *en acto.* No remite al futuro, y menos aún a cierto *futurible,* a un futuro que entendamos válido construir, como sí es el caso de la transmodernidad en la versión que de la misma sostiene Dussel. Desde la teoría del autor argentino/mexicano, es notorio que él se está refiriendo a un futuro a promover, a un *proyecto*, a un cierto programa de ruta a transitar a partir de la irrupción de todos los conglomerados subalternizados de América Latina; no está remitiendo a un ya-dado en la realidad social actual.

Esta condición proyectual, no cabe la menor duda de que es así formulada, incluso por diversos exégetas del filósofo nacido en Mendoza:

> La Transmodernidad no es un estado de la cultura actual, no es una continuidad de la postmodernidad ni parte de la tríada dialéctica de la que habla Rodríguez Magda. Tampoco es una radiografía cultural (…) la Transmodernidad es *un proyecto* que va *por fuera* de la modernidad y de la postmodernidad (Ahumada Infante, 2013, p. 8, cursivas nuestras).

Y según otro reconocido autor contemporáneo: “(…) nos remite a intentar definir, de nuevo con Dussel, una cierta guía metódica que abone a una ruta *constructiva, proyectiva,* esto es, hacia aquellos sitios desde los que se nutre el concepto transmoderno” (Gandarilla, 2018, p. 257).

Ambos autores señalan expresamente a la transmodernidad como un *proyecto,* lo cual la constituye en base posible para comportamientos presentes, pero realizados como parte de la construcción de un futuro todavía no plasmado. La transmodernidad es un proyecto a construir, si bien ello pueda llevar a ir realizándolo a partir de acciones desplegadas en la actualidad.

Dussel mismo no deja dudas al respecto:

> Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto “transmoderno” al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar implica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o despreciados que se encuentra en la exterioridad de la Modernidad (Dussel, 2005, p. 25).

No hay dudas de que la transmodernidad es, notoriamente, un proyecto a desarrollar. La postmodernidad, en cambio, es pensada como una condición *dada,* como un “espíritu de época” establecido, no necesariamente deseable ni fruto de alguna voluntad histórica (en todo caso, nunca fruto de la voluntad histórica de los sectores sociales desposeídos y dominados), del cual no podemos desasirnos tampoco por libre decisión de nuestras voluntades.

Lo hemos trabajado en diversos textos, pero sin dudas la matriz principal es nuestro libro *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* (cf. Follari, 1990). Allí insistimos en debatir sobre un equívoco persistente, que es el de considerar que la cultura posmoderna es fruto de concepciones erradas –como sería la de los autores *posmodernistas*–, y que, por tanto, la discusión argumentativa contra los autores posmodernistas –reducidos a menudo al fácil etiquetamiento de *irracionalistas*– bastaría para exorcizar a un fenómeno que estaría “desviando” la atención acerca de los verdaderos problemas de nuestras sociedades (latinoamericanas en nuestro caso, y en otros incluso europeas).

Una forma larvada de idealismo es aquella que supone que las

teorías consideradas erróneas, han de desaparecer si se las confronta argumentativamente de manera conclusiva, cuando se trata de teorías que hacen arraigo en determinadas condiciones histórico-culturales. De tal manera, la cuestión de si hay o no una condición asumible como postmoderna, fue en los años noventa con/fundida con aquella relativa a estar de acuerdo o no con los valores postmodernistas. Es decir, pareció que constatar la existencia de lo postmoderno era un gesto equivalente a avalar o aceptar todo aquello que conlleva lo postmoderno desde el punto de vista axiológico.

Y para peor, se con/fundió también la existencia –siempre sometible a discusión– de una cultura postmoderna, con la polémica teórico/filosófica sobre la validez de los postulados de los autores que se asumían como referentes del *postmodernismo* (al que conceptuaríamos como la *posición teórica favorable* a los valores postmodernos). Esto conlleva un equívoco importante, porque podría refutarse a los postmodernistas sin que la condición postmoderna dejara de existir en el plano de la cultura de masas. No hay cultura postmoderna porque existan autores postmodernistas, ha habido estos últimos por la existencia de una cultura determinada, que algunos interpretan en clave postmoderna (soy uno de ellos).

De tal modo, hemos pensado lo postmoderno como *humus cultural epocal* ya-dado, preexistente a las tomas de partido en favor o en contra de esa condición, y de los valores que ella conlleva. No he compartido con Lyotard su entusiasmo por la situación, entusiasmo que él mismo se encargaría de corregir posteriormente (cf. Lyotard, 1996). Pero sí he asumido la idea de que desde los años ochenta del siglo pasado, se fue instalando una cultura del neonarcisismo (Lipovetsky, 1994), un borramiento del sujeto "fuerte", una pérdida de las convicciones y "grandes relatos" y una oscilación permanente de las subjetividades, cada vez más permeadas por la hiperestimulación mediática y –luego– provocada desde las redes sociales.

No es objeto de este trabajo remitir a una descripción detallada de esos fenómenos que implicaron severas modificaciones estéticas, éticas, culturales y políticas: mucho se ha escrito al respecto, y la bibliografía respectiva sirve para puntualizarlo. Dejamos constancia de la diferenciación definida que hacemos entre autores posestructuralistas (Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze) y postmodernistas (Lyotard, Baudrillard, Lipovetsky, Vattimo, Rorty),

asumiendo por nuestra parte que los primeros son moderno/negativos –es decir, críticos interiores y radicales de la modernidad–, mientras los últimos se instalan en una disposición teórico/cultural posterior, ya consumada la modernidad hacia lo postmoderno. Postmodernidad que no es "lo contrario" de lo moderno, sino la inversión de sus efectos culturales por aceleramiento e incremento de sus propios procedimientos científico-técnicos: es decir, concebimos lo postmoderno como *sobremoderno* (Augé), como *rebasamiento* (Vattimo) de lo moderno mismo.

Respecto de esta condición dada a nivel muy visible en el capitalismo avanzado, la cual afirmamos no está ausente en nuestra Latinoamérica –lo cual pronto intentaremos demostrar– hay un equívoco que comparte Dussel con autores con los que está enfrentado respecto de la cuestión de la razón comunicativa y respecto del eurocentrismo, tal sucede con Habermas (1989). En ambos aparece la convicción de que la cuestión se dirime en términos de argumentos contra los autores teóricos que refieren a la postmodernidad, tomados en conjunto como si fueran postmodernistas, es decir, como seguros defensores de lo postmoderno. Se trataría de refutarlos, y con ello de "superarlos", en términos dusselianos. Así Habermas escribe páginas brillantes (que lamentablemente con/funden a los posestructuralistas con los posmodernos, diseccionando principalmente a los primeros, al punto de remitir hasta a Bataille), mientras Dussel no los analiza detalladamente (exceptuando a Vattimo), dando por descontado que las posiciones de estos autores quedan superadas por sus propios desarrollos en torno de lo transmoderno.

Así, el filósofo de la liberación no cree advertir la existencia de fenómenos postmodernos en el campo de la cultura, todavía en los años noventa:

> Situarse, desde las víctimas, en la exterioridad, no es invertir la razón moderna (Castro Gómez, 1996) sino abrirse a un "ámbito" desconocido para ella. Véase, para la cuestión del neoindividualismo, la cultura del rock, las drogas, el consumo de productos de moda, el "ablandamiento" de las opiniones políticas (Follari, 1991), el pesimismo ante las alternativas, el ir hacia lo privado o lo religioso (Lechner, 1990), la aparición de los nuevos movimientos sociales (Fals Borda, 1987) que sólo son síntomas de una *pretendida* cultura postmoderna. Considérese sobre el tema Maliandi, 1993 (Dussel, 1998, p. 81, nota 87; cursivas nuestras).

Es muy ilustrativo el párrafo (una nota al pie) del texto de Dussel en su monumental *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión* (1998) en tanto refiere expresamente a diversos escritos –uno de mi autoría– donde sus autores "creemos encontrar" rasgos postmodernos en una serie de fenómenos que, curiosamente, Dussel no se encarga de discutir si efectivamente existen, y menos aún de debatir la atribución de importancia que les otorgamos. La discusión del *factum* cultural no le parece relevante al filósofo argentino/ mexicano, quien por el contrario remite a Maliandi, autor que desde el título de un libro dedicado al tema, *Dejar la postmodernidad,* mostraba su radical incomprensión de la cuestión. Se puede dejar un a-la-mano, como diría Heidegger, algo que está "ante los ojos". Pero no puede dejarse, es una total imposibilidad, las condiciones culturales desde las cuales se toma algo, o se lo deja. Se puede discutir si esas condiciones merecen ser interpretadas como postmodernas, o remiten a otra clave de interpretación. Pero no puede discutirse si "las dejamos". Y, ciertamente, si no las podemos dejar, pero decidimos no tomarlas en cuenta en el análisis –como efectivamente hace Dussel a través de la cita de renglones arriba–, nos estamos impidiendo la consideración efectiva de la cuestión.

Es la del autor radicado en México, se diría, una típica respuesta "filosófica" ante situaciones *de hecho* que son consideradas contingentes y secundarias desde el "espíritu de sistema" que suele predominar en el campo de la filosofía. La actitud de Dussel, en este punto es exactamente la misma que la de Habermas; dejar de lado circunstancias que son entendidas como accidentales y poco sustantivas.

De hecho, me cupo preguntarle a Habermas, en una visita que él realizó a Buenos Aires en los años ochenta –fue una reunión donde no habíamos más de treinta académicos argentinos– si él no hallaba signos en la cultura que mostraran que el espíritu moderno no estaba ya en boga (y le di ejemplos al respecto, no distantes de los que enumera Dussel en su nota al pie). Y con el respeto formal que suelen guardar los académicos europeos –y en un idioma inglés no del todo inteligible– él respondió simplemente que no encontraba tales rasgos en la cultura de la época, que no advertía que existieran.

A nuestro juicio sí que existen rasgos posmodernos en la cultura de nuestra época. Y no solo porque el posmodernismo pudiera

constituirse en la “lógica cultural del capitalismo avanzado”, según la precisa denominación de Jameson (1991). A nuestro juicio –y es este el aspecto central del largo desarrollo que hacemos en el libro ya señalado (Follari,1990)– la condición posmoderna es el fruto necesario del *cumplimiento histórico* de la modernidad, es el resultado de cuanto menos cuatro siglos de despliegue del dominio científico-técnico del mundo que han llevado a su final desencantamiento, a la pérdida de fe en el progreso y a la búsqueda del hedonismo neonarcisista como refugio ante la carencia de un horizonte histórico que pueda motivar y entusiasmar.

Dicho de otro modo, las condiciones aparentemente “casuales” que pudiera adscribirse a la cultura contemporánea, están en cambio fuertemente arraigadas en el decurso del cumplimiento del desenvolverse de la razón moderna, con su unilateralidad evidente, que dejó fuera la sensibilidad, los afectos, la voluntad, el juego, el gusto. Ante el sacrificio permanente de todo ello en el altar del intelecto, la disciplina y la exigencia metódica, la sociedad agotó su apuesta en favor de estos últimos valores, y siguió aceptando el avance tecnológico, pero ahora con una consecuencia cultural prácticamente opuesta: elección del placer, del consumo, del viaje, del descompromiso con lo colectivo.

De ningún modo creo pueda imaginarse que sostener el valor de lo transmoderno, que plantea la posibilidad de abrir un diálogo intercultural simétrico a nivel planetario entre las voces diversas de todos los continentes –y que es finalmente el proyecto al que apunta la transmodernidad de Dussel–, pudiera implicar que lo postmoderno deje de tener vigencia. Es más: creemos que una condición para ese diálogo polifónico, es saber que las condiciones de constitución de los sujetos hoy pasan por las redes sociales, la “bulshit” enunciativa –así se la ha llamado técnicamente– productora de posverdad, la instantaneidad del *whatssapp*, la hiperestimulación constante, la debilidad del horizonte normativo, todos fenómenos que, si no son tenidos en cuenta, nos llevarán a suponer condiciones ideales de diálogo muy diversas de las reales en curso. Justo esas condiciones que señala Rodríguez Magda cuando remite al concepto castellsiano de “virtualidad real” para interpretar el presente, en un desarrollo hacia el cual Dussel –hasta donde conocemos– no ha puesto atención.

4. Transmodernidad con posmodernidad

Una de las más habituales objeciones a la noción de postmodernidad, es que la misma limitaría su referencia plausible al universo del capitalismo avanzado. Sería poco aplicable para Latinoamérica, en la medida en que grupos indígenas, sectores afrodescendientes, grandes conglomerados campesinos, resultaría torpe que pudieran señalarse como "postmodernos", cuando en los hechos son "premodernos", no han estado concernidos por el acceso a servicios y condiciones propias de la modernización capitalista en el siglo XX.

La objeción es digna de tener en cuenta, porque efectivamente un sector importante de la población latinoamericana y caribeña no podría decirse siquiera que sea plenamente moderno: por ello, puede suponerse que no se habrían cumplimentado los pasos que llevan a la cultura posmoderna.

Pero no sostenemos una concepción *etapista* del acceso a estas condiciones culturales. Por cierto que un sector muy mayoritario de la población del capitalismo tardío pasó por la modernidad cumplida antes de acceder a lo posmoderno: pero en Latinoamérica, ya desplegado esto último en clases altas y medias por vía de las nuevas tecnologías electrónicas, especialmente las de producción y ejercicio de virtualidad, derrama sus efectos culturales sobre el resto de la sociedad, a partir del peso propio de la cultura dominante. A su vez, se trata de tecnologías de lo virtual a las que esos sectores indígenas y afros no son del todo ajenos: muchos de ellos usan smartphones, algunos emplean computadoras, y casi todos interactúan con algunos sujetos que hacen ese uso.

Incluso, podríamos decir que se produce con la cultura algo parecido a lo que puede apuntarse respecto del modo de producción. ¿Hace mucho que hay capitalismo en Latinoamérica? Sí, como señala el mismo Dussel, porque hace siglos que estamos inscriptos en el sistema/mundo –desde la Colonia, y más claramente con la hegemonía inglesa en el siglo XIX, ya netamente capitalista–. ¿Pero eso significa que en el campo las relaciones son las propias de capital y trabajo, que hay ausencia de condiciones de trabajo semiesclavo o "asiático" semifeudal? No, las relaciones que afectan al campesinado no son las típicamente capitalistas. Pero sabemos, sin embargo, que una cosa no niega la otra. Los modos de producción concretos y precapitalistas que

todavía hoy son extendidos en muchos países latinoamericanos, quedan *subsumidos* bajo el modo de producción capitalista dominante, que los articula estructuralmente al capitalismo mundial, más aún a partir de la globalización inaugurada en los años noventa.

De modo análogo, puede ser que los campesinos alejados de las urbes, o determinados conglomerados indígenas, estén a años luz de ser ellos mismos *postmodernos.* Pero no están definidamente "intocados" por esa condición, pues en la radio, la TV, los celulares, la relación con migrantes y turistas, estas etnias se *hibridizan* inevitablemente, y se conectan con la modalidad cultural dominante de la época. Es de tal manera, que puede afirmarse que en nuestro subcontinente no somos ajenos al predominio planetarizado de la cultura postmoderna.

Otra objeción diferente, es la que surge de afirmar que lo posmoderno *ya pasó.* De hecho, casi nadie habla ahora al respecto. Lo que fue enorme moda intelectual hace dos décadas, se ha constituido en lenguaje del pasado.

Sobre esto –en la brevedad que exige este trabajo en cuanto a todos los puntos tratados–, diré que el hecho de que ya no se lo advierta, muestra exactamente la vigencia de lo postmoderno, lo contrario a que hubiera desaparecido: se ha constituido de tal modo en la lente desde la cual miramos, es hasta tal grado parte constitutiva de nuestro asumido punto de vista, que hemos dejado de percibirlo como algo que esté en condiciones de ser observado, que sea exterior a nosotros. Hoy, lo postmoderno es nuestra propia mirada, y por ello se nos hace indistinguible e imperceptible. De hecho, se ha entrado en una *etapa superior* de la subjetividad oscilatoria posmoderna con las redes sociales y los celulares inteligentes, de modo que la hiperestimulación constante –ya vigente a partir de la televisión satelital en los años noventa– ha llegado ahora al paroxismo.

¿Y de qué nos serviría hoy la referencia a lo posmoderno? De mucho. Es decisiva a la hora de pensar el ejercicio político, obviamente central en quienes queremos diseñar un horizonte emancipatorio con nuestros pueblos. No hay un bloque de sectores sociales dominados que responda a la conciencia *ideal,* que sostenga a pleno cualidades emancipatorias. Nunca ha existido, pero menos aún sería hallable en tiempos postmodernos. Al contrario, como han mostrado venales consultores políticos al servicio del capital, buena

parte de los dominados hoy no aspira en nada a superar la dominación, lo que quiere es participar en los consumos del capitalismo por el cual se los domina (Durán Barba, 2011).

Por ello, no es bueno idealizar a los sujetos de la América nuestra: difícilmente se pueda sostener a su respecto esa categoría que tanto acompaña a Dussel desde sus inicios, la de *exterioridad,* de raigambre levinasiana. El paso desde la filosofía –con fuerte tinte religioso– a la teoría social, para esta categoría, debiera ser más fuertemente problematizado, o cuanto menos explícitamente mediado.

Tras haber considerado al “pobre” y luego a “las víctimas” como radicalmente ajenos al sistema de dominación, un Dussel tardío advierte la cuestión, cuando señala que no hay que ser populista –no refiere al sentido estrictamente político de la palabra, pues Dussel ha defendido de manera razonada y clara a los gobiernos latinoamericanos de Rafael Correa, Evo Morales o Hugo Chávez (Dussel, 2018, p. 433 y ss.)–. No ser populista sería no aceptar cada elemento y todo de lo que empíricamente se instala en la conciencia popular, pues ello está a menudo afectado por el discurso de la dominación.

Pero a pesar de esta constatación Dussel sigue apelando a la noción de *exterioridad,* la cual lleva a pensar en una impensable ajenidad radical de los dominados en relación al sistema de dominación del cual, de modo involuntario pero necesario, forman parte. Y esto sirve también para discutir en torno de la alegada “exterioridad” de los latinoamericanos (y analógicamente, de todo el Sur global) en relación con la dominación europea, trasladada hoy en buena parte a los Estados Unidos (y, por cierto, cada vez más también a la China, cuya relación con el resto del Sur global no es de sola paridad y cooperación y cuyo status va requiriendo un esclarecimiento que no toca hacer aquí).

De tal modo, el gran proyecto transmoderno de Dussel deberá pensarse no como acción de habitantes de países dominadores dialogando en simetría con los de países históricamente dominados, sin más. Habrá que establecer las condiciones para que la dominación no sea conllevada por los mismos dominados; por esos que, no siendo europeos, tampoco somos “exteriores” a su poderío.

Por ello –y como seguramente Dussel comparte– la transmodernidad debe acompañarse con los procesos de liberación de

nuestros pueblos y naciones latinoamericanas, naciones tendientes a reconfigurarse en bloques supranacionales mayores. Es la tarea histórica de la emancipación política la que ofrece las condiciones por las que el diálogo transmoderno se va configurando, si bien –por cierto– puede irse dando "intertanto" con respecto a las luchas sociales, en realidad como *momento interno de dicho proceso,* aunque guarde sus márgenes de autonomía operativa.

Por supuesto, nada de ese diálogo intercultural podría resultar fácil: hay problemas de *inconmensurabilidad* que considerar (Kuhn,1980, 1989). Yo los he planteado para otro contexto, en relación a las posturas sobre "ecología de saberes" de Boaventura de Sousa Santos (cf. Follari, 2019). No es evidente cómo establecer quiénes son los actores del diálogo, ni cuáles las condiciones y los criterios de los diálogos a establecer. Pero ya el horizonte planetario en que Dussel ha planteado la cuestión resulta de por sí inédito, e invita por vez primera a des-centrar la filosofía y la autoconciencia de los países del capitalismo central y a oír las voces de la periferia en su caleidoscopio de visiones y matices.

Seguro que caben críticas a la postura dusseliana. Pero no serán útiles las planteadas desde un radicalismo ciego a la política, propio de un decolonialismo que fetichiza las etnias dominadas imaginándolas en una inexistente pureza (Walsh, 2018). Posiciones como esa han sido ya criticadas con gran eficacia y precisión (Castro Gómez, 2019). En cambio, sí puede aportarse desde cierta atención a lo posmoderno plasmada con intención política, como la que aquí hacemos, o desde una postura como la de Mabel Moraña (2018, p. 229 y ss.), quien advierte la homogeneización de los otros que se da cuando se habla "del Otro". Dussel quizá tenga poca escucha para los temas de Moraña, al igual que hacia algunos de los que personalmente he destacado, en tanto ellos hacen a "la minucia" del detalle cultural, al texto que no pretende la ambición de la síntesis filosófica.

Pero en ese límite ante la fastuosidad de la obra multiforme y polivariada de Enrique Dussel, no puede uno dejar de advertir la potencia intrínseca que ella alberga. Porque es desde esa voluntad de verdad, desde ese saber que indaga todos los temas y resquicios, desde esa decisión permanente e insobornable, que él ha situado a la filosofía latinoamericana como interlocutora –cuanto menos episódica– de la europea y estadounidense. Y ha abierto así, diríamos

que *en estado práctico,* el camino hacia esa apertura monumental de la historia que se dibuja bajo su idea de *transmodernidad*: nuestra Latinoamérica emancipándose y emancipada, abierta en un diálogo con todo el Sur global que se encare con la autoconciencia discursiva del Norte, hacia una universalización dialógica que ya no guarde sesgos ni vestigios de una particularidad hegemonizante y homogeneizante.

Bibliografía referida

Acosta, Yamandú (2020). Constituciones de sujetos emergentes en América Latina. En: D. Ramaglia y R. Silveira (Orgs.), *Miradas filosóficas desde América Latina* (pp. 95-121). Porto Alegre: Editora Fi.

Ahumada Infante, Aldo (2013). Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. *Polis*, (34), 1-12. Recuperado de: https://journals.openedition.org/polis/8882

Bourdieu, Pierre *et al.* (1975). *El oficio de sociólogo.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Castro Gómez, Santiago (2019). *El tonto y los canallas.* Bogotá: Universidad Javeriana.

Casullo, Nicolás (Comp.) (1989). *El debate modernidad/posmodernidad.* Buenos Aires: Puntosur.

Durán Barba, Jaime *et al.* (2011). *El arte de ganar.* Buenos Aires: Debate.

Dussel, Enrique (1973). *Para una de-strucción de la historia de la ética.* Mendoza: Ser y tiempo.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.* Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2005). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). Recuperado de:https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf

Dussel, Enrique (2007). Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad. *A Parte Rei*, (54), Recuperado de: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf

Dussel, Enrique (2018). Epílogo. En: J. G. Gandarilla Salgado y M.

Moraña (Coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 421-440). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Follari, Roberto (1990). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina.* Buenos Aires: Aique / Rei / IDEAS.

Follari, Roberto (1998). Lo posmoderno en la encrucijada. En: R. Follari y R. Lanz (Comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina* (pp. 119-151). Caracas: Sentido.

Follari, Roberto (2002). Cruzar la línea: la tentación de lo imposible. En: R. Follari, *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)* (pp. 105-124). Rosario: Homo Sapiens.

Follari, Roberto (2004). El auge de la Filosofía política como síntoma. En: R. Follari, (Coord.): *La proliferación de los signos (la teoría social en tiempos de globalización)* (pp. 15-28). Rosario: Homo Sapiens,

Follari, Roberto (2019). Boaventura de Sousa Santos: reducción de la dispersión al orden en la ecología de saberes. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, 24*(86), 125-134.

Gandarilla Salgado, José G. (2018). Latinoamericanismo, descolonización y transmodernidad. En: J. G. Gandarilla Salgado y M. Moraña (Coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 235-259). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Gandarilla Salgado, José G. y Moraña, Mabel (Coords.) (2018), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación.* México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Barcelona: Paidós.

Kuhn, Thomas (1980). Las revoluciones como cambio del concepto del mundo. En: T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (pp.

176-211). México: Fondo de Cultura Económica.

Kuhn, Thomas (1989). Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad. En: T. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos* (pp. 95-135). Barcelona: Paidós / ICE-UAB.

Lipovetsky, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber.* Barcelona: Anagrama.

Lyotard, Jean-François (1996). *Moralidades posmodernas.* Madrid: Tecnos.

Moraña, Mabel (2018). 1492. Contribuciones de Enrique Dussel al re-descubrimiento de América. En: J. G. Gandarilla Salgado y M. Moraña (Coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 225-233). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Rodríguez Magda, Rosa María (2011). Transmodernidad: un nuevo paradigma. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, *1*(1), 1-13.

Walsh, Catherine (2018). Interculturalidad, transmodernidad y (des)humanidad(es): una carta a Enrique Dussel desde Abya Yala / América del Sur. En: J. G. Gandarilla Salgado y M. Moraña (Coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 405-418). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

1. Licenciado y Doctor en Psicología por la Universidad Nacional de San Luis, Argentina. Profesor Titular (jubilado) de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Profesor de posgrado en diversas universidades latinoamericanas. Autor de Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina (Aique/Rei/IDEAS, 1990), entre otros libros. Contacto: follari@fcp.uncu.edu.ar. ↲
2. El mismo Dussel asume que su proyecto filosófico ha sido principalmente el de construir una Ética, desde el comienzo hasta el final de su amplísima obra. Y ello dice mucho sobre su *voluntad de sistema*, en tanto ha sostenido esa decisión incluso tras el giro hacia el marxismo de sus textos, en los años noventa. No consideramos que en el marxismo cupiera una Ética: la radical societalidad de Marx lleva a que él imaginara al comunismo como sociedad en la que el arte y la filosofía quedarían "absorbidos" en la riqueza de las prácticas. Tal inmanentismo menos aún podría requerir de una Ética, una remisión de las prácticas hacia principios que se imaginarían como orientadores de las acciones, ocultando que estas responden a condiciones materiales que las preceden. Y aún más ajena a Marx resulta una Ética "fundacionalista" como la de Dussel (1998), basada en el criterio de defensa y

afirmación de la vida como principio material, sostenido a pesar de que él reconozca que vivimos en tiempos post-metafísicos. Este modo de “remisión a los principios” como síntoma de la falta de realización práctica de determinados valores deseables, lo critiqué respecto de la Filosofía política, la cual alcanzó enorme auge en los años noventa, cuando había total impotencia de la política efectiva (Follari, 2004).

Trans-modernidad y moral de la emergencia

Críticas de la modernidad y propuestas alternativas desde Enrique Dussel
y Arturo Andrés Roig

Adriana María Arpini[1]

Expresiones tales como “modernidad”, “colonialidad”, “sistema mundial moderno capitalista”, “sistema mundial de los 5000 años”, “pensamiento decolonial”, “teoría poscolonial”, “trans-modernidad”, “modernidad barroca”, entre otras, testimonian las direcciones en que se desarrollan actualmente los análisis de la modernidad, de su crisis y de las críticas que surgen desde la teoría social y la filosofía latinoamericanas. Tales análisis críticos denuncian las contradicciones de la modernidad –particularmente en América Latina–, su heterogeneidad, su cara oculta, su comprensión lineal y unidireccional de la historia, las sutiles y no tan sutiles formas de ejercicio del poder. Existe, junto a ellas, una tradición crítica latinoamericana de larga data, que en algunos casos ha logrado importantes niveles de articulación discursiva, v. gr. en escritos de José Martí, José Carlos Mariátegui, Aimé Césaire, Manuel Ugarte, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Roig, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, por mencionar solo algunos. Muchas veces esa tradición permaneció marginal respecto de ámbitos académicos tradicionales y en muchos otros casos sus manifestaciones fueron espontáneas y no siempre alcanzaron formulación teórica. Arturo Roig se refiere a estas últimas como expresiones de una “moral de la emergencia” cuyos fundamentos filosóficos intenta construir. De manera semejante Enrique Dussel las considera como parte de una estrategia de resistencia que requiere un particular ejercicio hermenéutico.

En esta oportunidad exploramos, por una parte, escritos en los

que Enrique Dussel reacciona frente a las críticas a la modernidad producidas en Europa, Estados Unidos y América Latina, responde a las críticas realizadas sobre su propia producción y expone su propuesta de superación sintetizada en la categoría de "trans-modernidad". Por otra parte, examinamos las respuestas de Arturo Roig a los discursos de los posmodernos y procuramos una comprensión de su propuesta de la "moral de la emergencia" como fundamentación filosófica de las críticas a la modernidad/colonialidad.

Si bien ambos autores elaboran sus propuestas *desde* América Latina, sus análisis y construcciones teóricas son muy diferentes. A su vez se diferencian de otras interpretaciones críticas de la modernidad, surgidas *desde* la región, tales como las de Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa Santos, entre otros. Cabe, sin embargo, señalar entre ellas puntos de convergencia interpretativos y proyectivos, teniendo en cuenta que se trata de críticas a la modernidad que, al mismo tiempo, buscan diferenciarse de la crítica posmoderna europea, así como de ciertos desarrollos de esta que se han llevado adelante *en* América Latina[2].

1. Enrique Dussel: modernidad *posmodernidad* "trans-modernidad"

Enrique Dussel ubica su propio discurso en el contexto de las críticas a la modernidad capitalista. Sostiene que a partir de los años sesenta puede apreciarse un cambio en el ambiente filosófico europeo, caracterizado por el abandono de la tradición marxista por parte de cierta izquierda representada por Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean François Lyotard, Gianni Vattimo, entre otros. Todos ellos, desde posiciones diversas, muchas veces contrarias entre sí, se levantan contra la "razón moderna", acusándola de totalizadora y totalitaria. Con apoyo en Heidegger y/o Nietzsche, se oponen a la vertiente universalista como causa del terror y la violencia de la racionalidad moderna. Frente a ello se afirman la *différance*, la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macrorrelato. Por otra parte, cierto racionalismo universalista, como el de Apel o Habermas, considera que es necesario completar la tarea de la modernidad en el

sentido de una racionalidad crítico-discursiva y democrática, en contra de escépticos, como Rorty. También desde Estados unidos se levanta la crítica a la modernidad y se denuncia, como lo hace Fredric Jameson, al posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo avanzado[3]. Mientras que desde América Latina se reconoce el carácter periférico tanto de la modernidad como de la posmodernidad. J. J. Brunner, J. Martín Barbero, N. García Canclini, C. Monsiváis, R. Ortiz, N. Lechner, N. Richard, B. Sarlo, H. Achugar representan una generación que experimenta "desencanto" con el populismo, con las promesas de la revolución cubana y la caída del socialismo en 1989 (cf. Herlinghaus y Walter, 1994; Maliandi 1993; Follari 1991). Desconfían de las promesas utópicas, evitan los dualismos tales como centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación, son sensibles a la diferencia, hibridez, heterogeneidad, fragmentación.

Cuando Dussel responde a las críticas realizadas a su propia producción, se refiere en particular a Santiago Castro Gómez, cuyo texto *Crítica de la razón latinoamericana* puede ser considerado como un ejemplo de filosofía posmoderna *en* América Latina. Castro Gómez critica a Adolfo Sánchez Vázquez, Franz Hinkelammert, Pablo Guadarrama, Arturo Roig, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y al propio Enrique Dussel. Su argumentación en todos los casos consiste en afirmar que estos filósofos, bajo la pretensión de criticar la modernidad pero sin asumir la locación de su propio discurso (por falta de herramientas foucaultianas de una arqueología epistemológica), vuelven a caer de una u otra forma en la modernidad, pues hablan de sujeto, historia, dominación, o bien de macroinstituciones como el Estado, la nación, el pueblo; o bien aceptan narrativas épicas heroicas[4].

Dussel responde a estas críticas señalando que:

> Lo que no advierte Castro Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, pero revaloriza otras; critica ciertas maneras de historiar desde leyes *a priori* necesarias, pero valoriza una historia genético-epistemológica. Frecuentemente Castro Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto para reconstruir una visión más profunda del mismo; que se requiere criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano para integrarlo a una interpretación más comprensiva (...). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica

> panóptica posmoderna repite la pretensión universal de la modernidad (Dussel, 2015, p. 37).

Por otra parte, Dussel se refiere a los estudios subalternos surgidos en los años setenta, a partir de la búsqueda de Ranajit Guha por iniciar una renovación teórica superadora del marxismo escolástico por medio de una lectura situada de Foucault. El movimiento se enriquece con aportes de Gayatri Spivak, Homi Bhabha, G. Prakach y D. Chakrabarty y otros que utilizan la epistemología de Foucault y Lacan, sin abandonar a Marx. En ese marco se publica en 1978 el libro de Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*.

Las referencias precedentes permiten dibujar un mapa en el que Dussel puede ubicar su propia línea de pensamiento, la Filosofía de la Liberación, como una forma de pensamiento crítico y situado *desde* la periferia, particularmente *desde* Latinoamérica:

> Quiero con esto decir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina), comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional y utilizaban en algunos casos un marxismo renovado como referencia teórica (…). La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente «pensamiento latinoamericano», ni historiografía de este; fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos (Dussel, 2015, p. 39).

La Filosofía de la Liberación, en la versión desarrollada por Dussel[5], encuentra sustento en Lévinas antes que en Foucault, sospecha del sujeto moderno, del *ego cogito* cartesiano, e inicia un recorrido alternativo apelando a la crítica ontológica de Heidegger, a la primera escuela de Frankfurt, especialmente Marcuse. Pero la lectura de obras como las de Frantz Fanon, permitieron situar los planteos en las luchas de liberación de los sesenta desde la periferia y elaborar categorías críticas ante la subjetividad moderna, insistiendo en la importancia del acceso histórico para la crítica de la modernidad. Respecto del sujeto, Dussel trabaja, en sucesivas reformulaciones, la categoría de “pueblo”, al mismo tiempo que busca comprender el lugar de América en la historia. “Localizar” el discurso significa para el autor situarse desde la periferia del sistema-mundo,

desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria. Para ello, subsume y resignifica categorías de Marx, Freud, la hermenéutica de Ricoeur, la ética discursiva, incluso conceptualizaciones de Foucault sobre la genealogía y el poder, de Benjamin sobre las víctimas de la historia y de Honneth sobre el reconocimiento. En este sentido afirma:

> Si es verdad que hay una historia hegeliana, "gran relato" encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. (…) necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las "luchas por el reconocimiento" de los nuevos derechos (Dussel, 2015, p. 43).

Por otra parte, superar los dualismos, no quiere decir que se decrete su inexistencia o inutilidad epistémica:

> Estas categorías dialécticas duales deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que les sirvan de mediación en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay ni dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico (Dussel, 2015, p. 44).

De ahí la necesidad de reconstruir desde un horizonte más amplio –para no reproducir el eurocentrismo– el método, las categorías, el discurso teórico de todos esos movimientos críticos inspirados en la epistemología francesa, y favorecer al mismo tiempo formas de auto y hetero-reconocimiento, que impulsen el diálogo intercultural. De modo que: "La afirmación y emancipación de la diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia* o *universalidad*, sino *universalidad en la diferencia* y *diferencia en la universalidad*" (Dussel, 2015, p. 48). De esta manera, Dussel responde a las críticas que se le formulan, al mismo tiempo que pone en evidencia la locación socio-histórica de su propio discurso. A partir de ello elabora una propuesta de "transversalidad del diálogo intercultural transmoderno" para la "mutua liberación de las culturas universales poscoloniales".

La hipótesis que André Gunder Frank presenta en *ReOrient: Global*

Economy in the Asian Age, impacta en la interpretación de la cuestión cultural que Dussel despliega en términos de *trans-modernidad*. Dicha hipótesis discute con las teorías sociales occidentalocéntricas, argumentando: a) que el desarrollo económico y financiero afroasiático y sus instituciones fueron superiores a los europeos desde muchos siglos antes –al menos desde 5000 años atrás– del presunto corte histórico producido en torno a 1492, el cual habría dado lugar a la hegemonía europea y luego occidental sobre el resto del mundo; b) que el proceso de acumulación del capital como fuerza motora de la historia del sistema mundial ha jugado un papel protagónico durante varios milenios; c) que la estructura centro-periferia, incluida la transferencia de riquezas, es una categoría analítica aplicable al sistema mundial mucho antes de 1492; d) que la alternancia entre hegemonía y rivalidad, asociada a los ciclos económicos con fases ascendentes y descendentes marcan la historia del mundo desde mucho antes de la modernidad occidental. Todo ello constituye un desafío al eurocentrismo:

> Nuestra aproximación –sostienen Gunder Frank y Barry Gills (2003)– ofrece la base para una alternativa más amplia al eurocentrismo, una alternativa histórica, humanocéntrica y de carácter mundial. La historia universal debe ser una reflexión y una representación de la completa diversidad de la experiencia humana y de su desarrollo que excede con mucho las ataduras limitadas y limitacionadoras [sic] de lo «Occidental». En verdad lo «Occidental» no existe, excepto como referencia al «inescrutable» Oriente. Aún su existencia histórica es solo un fragmento de la imaginación «occidental». El eurocentrismo y otros centrismos impiden ver, e incluso preguntarse, cómo las «partes» se relacionan con el todo (el sistema mundial completo). En consecuencia el eurocentrismo es también un «grillete analítico» en la historia universal (p. 12).

Apoyado en la hipótesis precedente, aunque sin seguirla al pie de la letra, Dussel propone la categoría de “trans-modernidad”. La concibe como superación de la posmodernidad, la cual queda comprendida como momento final de la modernidad. Veamos su argumentación: Europa como centro del mercado capitalista mundial y Modernidad no son coetáneos, no son fenómenos sincrónicos. Europa llega a ser centro después de ser moderna. Dussel piensa que los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetáneos, pero no la centralidad de Europa en el

mercado mundial.

Hasta 1789 China y la región indostánica tenían un peso productivo económico en el "mercado mundial" que Europa no podía igualar. Europa no podía vender nada en el mercado extremo oriental, solo podía comprar gracias a la plata extraída de América Latina. Europa comenzó a ser centro desde la Revolución Industrial, que en el plano cultural se corresponde con la Ilustración, cuyo origen –según Dussel– hay que buscar en la filosofía averroísta del Califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa tiene apenas dos siglos.

Las culturas milenarias (China, Indostán, Islam, Bizantino-Rusa, Bantú, Indoamericana en su diversidad) han sido en parte colonizadas, pero han sido principalmente excluidas, despreciadas, ignoradas, negadas más que aniquiladas. Ese desprecio ha permitido que ellas sobrevivan en el silencio. Esa exterioridad cultural no es mera identidad sustantiva incontaminada, ha ido evolucionando ante la modernidad misma. Es una identidad en sentido de proceso y crecimiento, pero guardan alteridad respecto de la modernidad con la que han convivido, aprendiendo a responder de manera singular a sus desafíos. Por no ser modernas, tampoco pueden ser posmodernas, ya que el posmodernismo es la etapa final de la cultura europea-norteamericana.

> Así, el concepto estricto de *trans*-moderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada,* desde la *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto,* de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location,* que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna (…) con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el planeta en el inicio del siglo XXI (Dussel, 2015, p. 283).

El concepto de "trans-modernidad" no solo recoge tradiciones culturales despreciadas por la modernidad, sino que encierra también una proyección hacia un futuro diferente, que se construye en base al diálogo crítico intercultural. El cual comprende diferentes momentos: de afirmación de la exterioridad despreciada, de crítica de la propia

tradición desde los recursos de la propia cultura, de estrategia de resistencia –o tiempo hermenéutico[6]–, de diálogo intercultural entre críticos de la propia cultura, de estrategia de crecimiento liberador transmoderno. Como proyecto, la trans-modernidad apunta a consumar, mediante el mutuo reconocimiento y el diálogo intercultural, el objetivo de la liberación:

> Denominamos proyecto *trans*-moderno al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar indica la afirmación como autovaloración de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aun han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal (…) El diálogo entre los creadores críticos de la propia cultura (…) es estrictamente *trans*-moderno (Dussel, 2015, pp. 293-294).

2. Arturo Roig: respuestas a los posmodernos / “moral de la emergencia”

También Arturo Roig sitúa su discurso *desde* América Latina. “La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal” (Roig, 2011, p. 113). Dado que son históricos, no siempre se logra una afirmación de subjetividad plena. Tales formas de autoconocimiento se organizan narrativamente, prestando atención a su historiografía –de ahí el peso que otorga a la renovación teórico-metodológica de nuestra Historia de las ideas[7]–. Por su carácter contingente, muestran comienzos y recomienzos, y conllevan posicionamientos prospectivos y proyectivos. “Ponemos en juego –dice Roig– un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo desde un proyecto de futuro vivido desde este presente” (Roig, 2011, p. 113). Ello implica cierta selectividad respecto de qué sea considerado como “hecho histórico”. Atiende a una dialéctica de los hechos –no de las formas discursivas– que obliga a sospechar del criterio que rige en un momento dado la distinción entre “lo histórico” y “lo no-histórico”, lo “significante” y lo “insignificante”. De este modo se abre la posibilidad de rescatar lo “insignificante-episódico”, que contiene un saber matinal, el cual no siempre alcanza expresión discursiva, pero encierra un poder irruptivo:

> Poner la atención en la existencia de lo episódico (…) apunta a desentrañar una racionalidad que no es la vigente y avanzar desde ella hacia un discurso de intención performativa que nos ponga más claramente en el camino de la humanización (Roig, 2011, p. 114).

Así entendido, este modo de filosofar reúne las características despreciadas por la posmodernidad: cae dentro de lo que se ha denominado “relato”, se afirma como saber matinal, lleva adelante el ejercicio de la sospecha y se abre a la consideración de los saberes de conjetura. Cabe, entonces, preguntar –como lo hace Roig– ¿qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia?

Frente al discurso de la “inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje” (Lyotard, 1979), la filosofía latinoamericana es una típica “narración”, es a la vez relato especulativo y emancipatorio. En cuanto se presenta como saber acerca de nuestra historia, tiene valor de uso, no recibe validación del mercado. Es un saber no despersonalizado, en que el sujeto ejerce una función testimonial, axiológicamente revestida en relación con su lugar en las relaciones de poder –opresor/oprimido–, es decir en el marco de la conflictividad social. De modo que resulta ideológico hablar de inconmensurabilidad, ya que los juegos de lenguaje no se miden en sí mismos, sino en relación con la praxis social, que es de donde emana el relato emancipatorio.

Además, la Filosofía Latinoamericana se ha organizado sobre el problema de la sospecha y pretende ser un tipo de saber crítico. Al contrario de Hegel, para quien el filósofo/búho, como sujeto de discurso solo puede reconocer el despliegue del concepto –cuyo verdadero sujeto es el espíritu– una vez que todo ha ocurrido, nuestra filosofía parte del supuesto de la validez del discurso de futuro.

> Esa posición –dice Roig– que es teórica tiene asimismo su expresión en la praxis, incide en la constitución de sus formas de saber histórico (…). Es un filosofar matinal, de un proceso abierto y su símbolo es cualquiera de las aves canoras que pueblan nuestros campos y nos saludan cada mañana al despuntar el sol (Roig, 2011, p. 123).

El problema se pone a foco si se lo relaciona con el anunciado “fin de la metafísica”. Por tratarse de un saber de fundamento, pregunta por el ser y responde señalando el ente, provocando el “olvido del ser”

denunciado por Heidegger (1951, 1990). Pero, además, es un saber propio de la cultura occidental, en la que el manejo del ente ha favorecido el desarrollo de la tecnología al extremo de considerar la eficacia como valor prevaleciente, generando relaciones de violencia evidenciadas por la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, 1973). El relato del fin de la metafísica deviene entonces un metarrelato propio de la sociedad capitalista, en cuyo reverso encontramos que el valor de uso ha sido desplazado definitivamente por el valor de cambio.

Ahora bien, el problema de la relación entre metafísica y violencia, aunque mal planteado, tiene la virtud de remitir el pensar filosófico a su raíz social. Desde la perspectiva posmoderna, si la metafísica es violencia, hay que buscar el modo de evadirla (en la experiencia estética o mística), o bien dar un paso más osado y, dado que el sujeto es un residuo metafísico, colocarnos más allá de la relación sujeto-objeto, o sea buscar la puerta de escape prescindiendo del sujeto. Esto es lo que Vattimo (1988) llama "pensamiento débil", donde el juicio de futuro queda bloqueado, aunque el punto de partida sea la mañana y no el hegeliano atardecer. Se trata de una posmoderna "mañana sin mañana" (Roig, 2011, p. 127).

Al contrario, la Filosofía Latinoamericana es un saber matinal, en parte como prolongación de la filosofía de la sospecha, en parte como saber no divorciado de una construcción teórica. "Nuestra vida «matinal» no puede ser de «vagabundeo» sino constructiva" (Roig, 2011, p. 127). Roig remite a los *Siete ensayos* de Mariátegui, donde la sospecha está acompañada de una tarea crítica propositiva. Igualmente, la metafísica, en cuanto propuesta de un sistema categorial que sirve de fundamento, se presta a ambigüedad: puede devenir en violencia, pero también puede ser resignificada, del mismo modo que Hidalgo y Morelos resignificaron un símbolo de la tradición eurocéntrica e invocaron a la Virgen de Guadalupe en sentido liberador.

> Con el pretexto de que la metafísica es violencia o que la razón concluye ineludiblemente en lo irracional, se abandonan los andamiajes teóricos necesarios para la acción, con lo que paradójicamente, por denunciar un «olvido del ser» se practica un «olvido del ente». Y todavía más, aquella añoranza del ser que ha conducido a una «mañana sin mañana» es un residuo de la «metafísica de la presencia» (Roig, 2011, p. 127).

Una lectura propositiva de los filósofos de la sospecha permite apreciar que estos parten del supuesto de que todo texto posee dos niveles de sentido, uno manifiesto y otro implícito. Este último exige una hermenéutica segunda, como sucede con los símbolos, las metáforas y las alegorías. La crítica nos da las bases metodológicas para llevar a cabo esta tarea hermenéutica.

> Si eliminamos la sospecha, la interpretación se resolverá en una lectura intratextual, de naturaleza descriptiva y si la sospecha se mantiene como impulso, será contextual y genética. En un caso se tenderá a lo sincrónico, en el otro a lo diacrónico. En el uno se dará la espalda a lo histórico, en el otro se intentará la siempre difícil inmersión en la historia. Ambas tendencias suponen dos líneas encontradas de hermenéutica, una, la de la «filosofía universitaria» (recordemos a Schopenhauer[8]), otra, la del filosofar que se pone como tarea el reto que supone la inserción de todo texto en una contextualidad (Roig, 2011, p. 129).

El declarado "envejecimiento" de la sospecha surge de la hipercrítica a la racionalidad moderna. Pero *desde* América Latina, Roig sostiene que son posibles formas emergentes de racionalidad. Para ello es necesario evitar que la sospecha se transforme en una regresión al infinito –como se muestra en el análisis foucaultiano sobre Nietszche, Freud y Marx (Foucault, 1970)–, cuyo resultado será un nihilismo que abre las puertas a lecturas no críticas, es decir dogmáticas; o caer en un círculo, como es el caso de una crítica racional de la propia razón. Frente a ello, la Filosofía Latinoamericana y la Historia de las Ideas incorporan –como reclama Augusto Salazar Bondy (1968)– una crítica de las ideologías, que implica un ejercicio de la sospecha. Las mentadas marcha al infinito y circularidad de una razón que se autofundamenta suceden a costa de haber escindido el texto de la contextualidad social e histórica. "De hecho en la dialéctica real se da una praxis que corta el proceso y que hace que la crítica o el desenmascaramiento dejen de ser un absurdo" (Roig, 2011, p. 131). Tampoco es necesario salir de la razón para romper el círculo, pues:

> Es la praxis la que permanentemente desnuda las aporías de la razón y destruye sus pretendidos universales, como destruye la identidad desde la cual un sujeto ejerce «su» razón. (…) el sujeto de la historia son los hombres concretos y no es por tanto la razón la que se convalida a sí misma. (…)

> Renunciar a la sospecha, significa renunciar a la denuncia. (…) Si algo compete a nuestra historia de las ideas es, precisamente, señalar esos momentos de ruptura de los universales ideológicos y rescatarlos para una filosofía, nuestra Filosofía Latinoamericana, y esa tarea no será posible si caemos en las formas del discurso justificador que se pretende imponernos desde los grandes centros de poder mundial (Roig, 2011, p. 131).

Pero, entiende Roig, que es necesario también hacerse cargo del pretendido "fin de la historia". Según la interpretación que Fukuyama (1992) hace de Kojève (2013), la historia ya concluyó con Hegel, en 1806, cuando tras haber ganado la batalla de Jena a los prusianos, el filósofo vio pasar a caballo y triunfante al Espíritu del mundo. Se trata del acabamiento de los tiempos, o en lenguaje posmoderno, del ingreso en la poshistoria. Según Fukuyama, del fin de la evolución ideológica de la humanidad, por agotamiento de las alternativas sistémicas. El Estado universal homogéneo implica definir la libertad por el consumo y declarar una suerte de *pax romana* del mundo convertido en almacén de mercancías. Pero esta visión de la historia y de la cultura tiende a clausurar el movimiento que genera la propia realidad histórica del ser humano, la *historicidad.* Es decir, la permanente tensión en que las fuerzas reprimidas pugnan por quebrar aquella *historia* y reponer en su lugar fuerzas renovadas. Es lo que Nietzsche –según una lectura constructiva de sus figuras– llamó "eterno retorno", como símbolo de las permanentes luchas contra la alienación.

Pero existe una lectura simplificada de los filósofos de la sospecha, como también de Hegel, que lo identifica como filósofo del Estado universal homogéneo. Desde esas perspectivas queda eliminada la contradicción entre *historia* e *historicidad*. En esta línea está Fukuyama, quien reduce todo conflicto al nivel de la conciencia, como lucha de ideas, y proclama que en el actual estadio se habría alcanzado la paz de las conciencias y, por tanto, el Estado homogéneo. Se trata de una ideología de la inmovilidad social, justificadora del *establishment*.

Frente a lecturas ambiguas, reductivas y/o domesticadas que rechazan la modernidad sin considerar las potencialidades críticas contenidas en sus propias construcciones racionales, Arturo Roig se posiciona *desde* una lectura situada, que abre posibilidades

alternativas. Tal es el caso de su reelaboración de la dialéctica moralidad/eticidad, cuyos principales referentes europeos son Kant y Hegel. Dicha dialéctica atraviesa toda la modernidad occidental y se complejiza en América Latina en relación con la situación colonial. En efecto, en la tradición latinoamericana la crítica a la modernidad estuvo y está atravesada por la condición colonial de los saberes y las prácticas, cuya superación requiere partir de nosotros mismos, mediante un acto de afirmación antropológica y axiológica, que en el caso de Arturo Roig queda sintetizado en la categoría de «*a priori* antropológico». Desde tal posicionamiento es posible un rescate y fundamentación filosófica de una «moral de la emergencia». Veamos.

"La ley mata. ¿Quién mata a la ley?" es el interrogante planteado por José Martí que Roig utiliza como epígrafe de sus "Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza" en su libro dedicado a la reflexión ética (cf. Roig, 2002, pp. 7-53). La tensión que introduce el interrogante muestra un divorcio entre derecho y justicia, señala una brecha entre las dimensiones objetiva y subjetiva del saber práctico moral, que remite a las concepciones diferentes de Kant y Hegel. Mientras que el primero, en virtud del imperativo categórico, coloca la decisión del obrar en el sujeto racional autónomo; el segundo entiende que la "libertad infinita" del sujeto debe ser contenida por el derecho, dando paso a la eticidad, cuyo sujeto es, en última instancia el Estado, ámbito de lo racional y universal. Así, con apoyo en la Filosofía de la Historia, el sistema de la eticidad hegeliano cumple la función de ordenamiento práctico-moral a costa de la subjetividad y bloquea –según entiende Roig– toda posibilidad de emergencia. En contra de Hegel, los filósofos de la sospecha –Kierkegaard, Nietzsche, Marx– operan un rescate del ser humano como sujeto de la moral, revitalizando aquella afirmación de Spinoza acerca de que "no hay nada más valedero para el hombre que el hombre mismo" (Roig, 2002, p. 10).

Surge para el filósofo mendocino la necesidad de profundizar la función crítica de la filosofía, y hasta promover un cierto inmoralismo, pues lo que está en juego es una experiencia del ser y de la vida, entendida como fuerza emergente, enfrentada a estructuras de civilización organizadas sobre valores y códigos opresivos. Para ello se propone rescatar y mostrar la estructura teórica de una tradición moral latinoamericana, a la que denomina "moral de la emergencia",

surgida de los movimientos sociales, cuyas formas de expresión no han sido académicas, sino que se ha comunicado a través de las voces de hombres de acción y de palabra. No es una moral filosófica, sino una moral vivida "desde abajo"; lo cual no le resta potencialidad como una forma de "pensamiento fuerte", a la que José Mariátegui caracterizó como "moral heroica", y que constituye el espíritu del humanismo latinoamericano al menos desde el siglo XVIII.

La caracterización de "fuerte" referida al pensamiento latinoamericano y la categoría de "emergencia" aluden a formas de pensamiento y de praxis asumidas en una filosofía que se ocupa de los modos de objetivación a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma un sujeto histórico determinado y, del modo como él la denomina, a la noción de "*a priori* antropológico" (Roig, 2002, 2009, 2011)[9].

La emergencia de sectores sociales subalternos se dio entre nosotros desde el siglo XVIII –aun cuando puedan registrarse antecedentes a partir del comienzo mismo de la conquista–, en el contexto de la situación colonial, o de la «colonialidad del poder y del saber» para utilizar la expresión acuñada por Aníbal Quijano (2000). De modo que nuestra Ilustración no se planteó como búsqueda de la mayoría de edad en contraposición a una minoría autoculpable, según la caracterización kantiana, sino como formas de emergencia, en sucesivos comienzos y recomienzos, que se planteaban desde diversas situaciones de existencia –servidumbre, esclavitud, sometimiento, desplazamiento, usurpación territorial, falta de autonomía– la quiebra de las totalidades opresivas. Hecho que fue expresado de modo creativo por intelectuales cuya originalidad fue "fruto del encuentro con lo único que nos hace originales, la realidad" (cf. Roig, 2002, p. 110) y excedió los marcos de la cuestión moral involucrando también las dimensiones política, económica y social. Son representativos de dicha tradición textos como *Sociedades americanas de 1828* de Simón Rodríguez (1842), *El evangelio americano* de Francisco Bilbao (1864), *Moral social* de Eugenio María de Hostos (1888), *Hacia una moral sin dogmas* de José Ingenieros (1917), entre otros.

Más allá de las diferencias, la escala de valores sobre la que se organizan los textos mencionados acentúa el disenso respecto de la eticidad vigente y se expresa como resistencia, presionando sobre los límites de la estructura normativa vigente, mediante un ejercicio vivo

de la función utópica y una afirmación de alteridad como lo no comprendido en los marcos de la lógica imperante –lógica del tercero excluido–. La reflexión de quienes actuaron en momentos de emergencia social y política promovió un reordenamiento de los saberes teóricos y de las prácticas políticas, que implicó la resemantización y redefinición del régimen categorial necesario para la construcción de una objetividad diferente, nueva.

Tal es el caso de José Martí, cuya producción teórica y acción política es considerada por Roig como un fecundo ejemplo del reordenamiento de saberes y prácticas antes aludido. Para señalar la alteridad, el escritor cubano acuña la categoría de "hombre natural". Tanto para Hegel como para Rousseau el hombre americano era un "ser natural", un "buen salvaje" sumergido en la naturaleza y consecuentemente marginado de la historia, en el marco de una dialéctica civilizatoria excluyente. Con los riesgos del caso, Martí utiliza esa categoría como expresión de una conciencia moral que enfrenta las leyes establecidas, en decir, como un principio subversivo, corrosivo de la eticidad vigente. Se trata del hombre ajeno a la ciudad, en el sentido de tomar distancia respecto de todo lo que es tenido por "civilización". El cual, con una conciencia moral, fruto de su sometimiento, emerge a través de las grietas de su propia enajenación con una voz de protesta y de denuncia. "Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros" –dice José Martí en *Nuestra América*–. Su dialéctica no pone el acento en el momento de la síntesis, sino en el de la negación, pues se mantiene al margen de las garantías de universalidad que el Estado –es decir, la institucionalidad colonial reinante– les ofrece en el juego perverso de la subordinación.

"Y derriba la justicia acumulada en los libros –continúa Martí–, porque no se administra en acuerdo con las necesidades del país". Las necesidades son –para Roig– el aspecto crucial de la moral de la emergencia. En el contexto colonial esas necesidades no son atendidas porque no se considera valioso ni tan solo el conocerlas. ¿Qué hacer? "Pues, volvernos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento de lo que nos negamos a conocer" –asevera Roig (2002, p. 115)–. Con un lenguaje intensamente performativo, Martí conmina a cumplir con lo que es condición de todo saber y de toda moral, esto es el reconocimiento de sí mismo como sujeto, no como

individuo sino como “nosotros”. Es lo que Roig denomina “*a priori* antropológico”. El cual puede ser leído –como el mismo autor lo indica– como una versión del *conatus* spinociano en cuanto necesidad e impulso de “perseverar en el ser” (Spinoza, 1979, pp. 191-192). Solo desde ese conocerse y valorarse a sí mismo es posible un reordenamiento de los saberes y las prácticas. “Aquel *a priori* es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad, la que únicamente es posible sobre el presupuesto de la dignidad de todo lo humano” (Roig, 2002, p. 115)[10].

> Se trata –dice Roig– de una moral emergente que busca afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad y en la cual la dignidad –principio sin el cual los demás bienes se dan falaces e inseguros– es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas (Roig, 2002, pp. 115-116).

El filósofo mendocino caracteriza la moral emergente como “una dialéctica entre subjetividad y objetividad, dos niveles de la moral, de los cuales el primero ha jugado en la historia de nuestra América, en los momentos de emergencia, un papel irruptor respecto del segundo. Se trata de una subjetividad que, necesitada de un criterio para orientar su «duro trabajo» (*die hart Arbeit*) se apoya en una convicción moral centrada en aquel valor supremo, el de la dignidad humana” (Roig, 2002, p. 116). De esta manera invierte las afirmaciones de Hegel en el § 187 de *Principios de la filosofía del derecho*, donde afirma que la liberación consiste en el duro trabajo de la cultura, es decir, la eticidad, contra la mera subjetividad, es decir la subjetividad no incorporada al sistema, o que se niega a serlo (cf. Hegel, 2004, pp. 186-187).

Si de *a priori* se trata, cabe recordar que la fórmula del imperativo kantiano, de la cual se infiere la idea reguladora de “un reino posible de fines”, se centra en la categoría de “dignidad humana”. Pero ¿se trata de un imperativo formal o material? Tanto el “reino de los fines” como la “dignidad” –interpreta Roig– en cuanto horizonte de posibilidades (no ajena a lo utópico), dejan de ser puramente formales. De ahí la relación no accidental que se puede establecer

entre “dignidad” y “necesidades” (cf. Kant, 1996, pp. 83-100).

A partir de las consideraciones anteriores, Roig establece cuatro principios de interpretación de la dignidad humana: 1-Principio conativo de perseverancia en el ser (*a priori* ontológico, de inspiración spinociana); 2-Principio de auto y hetero-reconocimiento (*a priori* antropológico, formulado a partir de una reelaboración de las consideraciones de Hegel sobre el comienzo de la filosofía (Hegel, 2012; Roig, 2009); 3-Principio de la naturaleza intrínseca del valor humano (*a priori* ético axiológico, presente ya en Kant (1996) y Marx (1984); 4-Principio del duro trabajo de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (*a priori* ético-político, inversión de la relación moralidad/eticidad sostenida por Hegel en la *Filosofía del derecho*). De la interpretación que se dé a la dignidad humana a partir de estos principios, surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades de modo que estas no sean las de la reproducción del capital, sino las de la vida digna.

Nuestro autor considera que vivimos un mundo atravesado de conflictos, muchos de ellos justificados ideológicamente desde posiciones morales del “egoísmo racional”, las cuales han crecido paralelamente al ascenso de un feroz neoliberalismo. En tales condiciones se hace ineludible una toma posición. Así se ha hecho desde enfoques afines a cierto “humanismo principista”, basado en las políticas de Derechos Humanos, que se han desarrollado vigorosamente desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial, con decisivo peso en los foros internacionales y en los regímenes jurídicos de las naciones, alentando la positivación de derechos. Otra línea es caracterizada por Roig como “morales filosóficas” (cf. Roig, 1997), las cuales discuten la fundamentación de las acciones y las normas, apelando a criterios formales/procedimentales –como en el caso de las éticas comunicativas–, o bien a las costumbres y tradiciones –como sucede con las éticas neo-aristotélicas y comunitaristas–, o bien, incluso, aquellas que apelan a criterios consecuencialistas buscando fundamentación filosófica en el principio de utilidad.

Ahora bien, Roig da un paso más allá de las “Morales Filosóficas”, agrega las “Morales de la Emergencia”, las cuales surgen de un ámbito menos institucional y más social. Se trata de una “justicia desde abajo” –según la llama Ernst Bloch (2011)–, ejercida por movimientos

sociales que con diversos grados de espontaneidad y en circunstancias diversas, expresan de modo constante sus requerimientos de libertad, igualdad, respeto por la dignidad mediante formas diversas de resistencia, desobediencia y disenso, con la voluntad no siempre clara de quebrantar todo lo que oprime y aliena (Roig, 2002, p. 149).

> Las morales emergentes –dice Roig– son un pensar y un obrar, dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra, mestiza, proletariado industrial, sectores de los suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, abandonados a las medidas derivadas de un sistema que ha hecho opción entre riqueza financiera y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana realizada dignamente (Roig, 2002, p. 153).

En síntesis, la propuesta de una "Moral de la Emergencia" apela a un rescate de la su(b)jetividad, entendida como afirmación de un "nosotros" que, a partir del reconocimiento de las propias necesidades, se autovalora en función de una praxis social de resistencia y transformación de las condiciones de opresión. Dicha autoafirmación es "fuente de reformulación de nuevos niveles de eticidad" en cuanto "razón práctica en ejercicio" (cf. Roig, 1997, p. 10). Deviene, en definitiva, fundamento de un quehacer filosófico crítico de los desarrollos de la modernidad/colonialidad.

3. Puntos de convergencia entre actuales críticas a la modernidad

De manera sintética, señalamos puntos de convergencia y complementariedad entre las propuestas de Enrique Dussel, Arturo Roig y otras interpretaciones críticas de la modernidad surgidas desde el contexto latinoamericano en las últimas décadas. Para comenzar diremos que, a pesar de sus diferencias teóricas, existen numerosos puntos de convergencia entre Enrique Dussel y Arturo Roig. Ambos reaccionan críticamente frente a la modernidad y asimismo toman distancia respecto de los cuestionamientos de los "posmodernos" que interpretan como la última etapa de la modernidad caracterizada por un debilitamiento de la crítica.

Ambos construyen sus posicionamientos críticos y propositivos a

partir de una afirmación y localización de la propia subjetividad. Enrique Dussel, por una parte, trabaja la categoría de "pueblo" y localiza su discurso desde la periferia del sistema-mundo. Propone como condición ética posibilitante de procesos de liberación el principio material universal de la «vida», el cual es un criterio de verdad práctica, que sostiene que "El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una 'vida buena' cultural e histórica (…) que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad" (Dussel, 1998, p. 140). Tal afirmación de la vida es convergente con la afirmación roigeana del nosotros (*a priori* antropológico) a partir del autorreconocimiento de nuestra radical exterioridad respecto del sistema de eticidad vigente. Según esto, somos nosotros quienes nos asumimos como exteriores al sistema y lo interpelamos, al mismo tiempo que interpelamos las condiciones de posibilidad de la propia su(b)jetividad.

Asimismo ambos pensadores reconocen la existencia de tensiones dialécticas que se juegan en el terreno concreto de la contextualidad social e histórica –*historicidad*–, desde donde se moviliza la sospecha acerca de los universales ideológicos. La tarea propositiva comienza, entonces, con la reconstrucción del método, las categorías analíticas y el propio discurso teórico. Para ello reclaman, cada uno a su modo, una tarea hermenéutica crítica, que madura en la resistencia y se expresa en narrativas reconstructivas de las luchas a través de las cuales los sujetos se autorreconocen y autovaloran en vistas de proyectos liberadores. Implica también la reconstrucción de los supuestos filosóficos emergentes de la tensión entre moralidad y eticidad, así como el rescate de una Historia de las Ideas como narrativa crítica de los momentos de ruptura de los universales ideológicos. En el caso de Dussel se trata de una vasta reconstrucción histórica que busca situar el lugar de América en la Historia.

En relación con los aportes de Aníbal Quijano, cabe consignar que su punto de partida es la consideración de la macroestructura socio-económica que se configura y consolida durante la modernidad y que explica la actual distribución de fuerzas del "sistema mundo". Según su análisis, dos procesos históricos convergieron para organizar el nuevo patrón de poder mundial: por una parte, la codificación de las

diferencias entre conquistadores y conquistados sobre la idea de raza, que definió las jerarquías sociales y la distribución de roles; por otro lado, la articulación de todas las formas de control del trabajo, de sus recursos y productos en torno al capital y al mercado mundial. Todo ello redundó en formas de control de la subjetividad, mediante la expropiación de bienes culturales, la represión de formas de producción de conocimiento, la imposición de la cultura del dominador para la reproducción material y subjetiva de la dominación (cf. Quijano, 2000). Roig y Dussel coinciden ampliamente con tal diagnóstico. El primero agrega la posibilidad de la emergencia de procesos de su(b)jetivación desde una subversión axiológica que se manifiesta como "moralidad de la protesta" en tensión con la "eticidad del poder"; el segundo señala como procedimiento el diálogo intercultural transmoderno liberador.

Para Boaventura de Sousa Santos, la superación crítica de la modernidad eurocentrada y sus categorías de análisis y control implica ampliar criterios de inclusión social mediante una sinergia entre el principio de igualdad y el reconocimiento de las diferencias. Para ello propone procedimientos indirectos de comprensión, tales como una "sociología de la ausencia", una "teoría de la traducción" y "prácticas de manifiesto". Todo ello en el marco de una "ecología de los saberes" que permita superar las formas abismales de producción y legitimación de conocimientos, practicadas hegemónicamente por la modernidad occidentalocéntrica. Tales propuestas son convergentes y resultan complementarias de las nociones de "*a priori* antropológico" y el reconocimiento de la alteridad, por una parte, y por otra, de las propuestas de reconstrucción teórica de las "morales emergentes" y de transversalidad del diálogo intercultural. Las cuales se encuentran vivencialmente expresadas en los manifiestos de nuestra tradición de pensamiento, como es el caso paradigmático de *Nuestra América* de José Martí, analizado por Arturo Roig.

Bibliografía

Arpini, Adriana María (2003). Aportes metodológicos para una historia de las ideas latinoamericanas: teoría del texto y semiótica. En: A. Arpini (Comp.), *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas* (pp. 71-100). Mendoza: Qellqasqa.

Arpini, Adriana María (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la «filosofía latinoamericana de la liberación». *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 6, (6), 125-149.

Arpini, Adriana María (2013). Construcción del *a priori antropológico* en escritos de Arturo Andrés Roig, 1969-1981. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 9, (9), 7-20.

Arpini, Adriana María (2016). Historia de las ideas de Nuestra América. De José Gaos a Arturo Roig. En: S. Caba y G. García (Comps.), *Observaciones Latinoamericanas II* (pp. 39-68). Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Arpini, Adriana María (2019). A priori historique / a priori anthropologique. Notes pour un dialogue possible entre Michel Foucault et Arturo Roig. *Cahiers Critiques de Philosophie*, (22). Paris: Éditions Hermann.

Bloch, Ernst (2011). *Derecho natural y dignidad humana*. (Traducción de Felipe González Vicén). Madrid: Dykinson.

Castro Gómez, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana.* (Segunda edición). Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y trans-modernidad*. México: Akal.

Espinosa, Baruch de (1979). *Ética demostrada según el orden geométrico.* (Edición preparada por V. Peña). Madrid: Editora Nacional.

Frank, André Gunder y Gills, Barry (2003). El sistema mundial de los 5000 años. Una introducción interdisciplinar. (Traducción de J. L. García Valdivia y L. García Sanjuán). Sevilla: Universidad de Sevilla. Recuperado de: http://www.grupo.us.es/atlas/documentos/articulos/GunderFrank_Gills_sistemamundial.pdf

Foucault, Michel (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. (Traducción de A. Gómez Troyano). Buenos Aires: Anagrama.

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Heidegger, Martín (1951 [1927]). *Ser y tiempo.* (Traducción de J. Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martín (1990). *Identidad y diferencia. Identität und diferenz.* (Edición bilingüe. Traducción de H. Cortés y A. Leyte). Barcelona:

Anthropos.

Heidegger, Martín (1997 [1927]). *Ser y tiempo.* (Traducción de J. Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. (Traducción de J. L. Vermal). Buenos Aires: Sudamericana.

Hegel, G. W. F. (2012). *Introducción a la historia de la filosofía.* (Estudio introductorio, edición bilingüe y traducción de C. Ruiz Sanjuán). Madrid: Escolar y Mayo.

Herlinghaus, Hermann y Walter, Mónica (1994). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín: Langer Verlag.

Horkheimer, Max (1973 [1967]). *Crítica de la razón instrumental*. (Traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann). Buenos Aires: Sur.

Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Barcelona: Paidos.

Kant, Immanuel (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (Edición bilingüe, traducción de J. Mardomingo). Barcelona: Ariel.

Kojeve, Alexandre (2013 [1947]). *Introducción a la lectura de Hegel*. (Traducción de A. Alonso Martos). Madrid: Trotta.

Lyotard, Jean François (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir.* Paris: Éditions de Minuit.

Martí, José (1975). Nuestra América. En: J. Martí, *Obras Completas* (Volumen 6, pp. 15-23). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marx, Karl (1984). *Manuscritos de 1844*. (Versión de Emile Bottigelli). Buenos Aires: Cartago.

Paladines, Carlos (Comp.) (2013). *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito: Academia Nacional de la Historia.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/quijano.rtf

Roig, Arturo Andrés (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En: VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 217-244). Buenos Aires: Bonum.

Roig, Arturo Andrés (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. (Serie Cuadernos de Chasqui). Quito: Belén.

Roig, Arturo Andrés (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Roig, Arturo Andrés (1997). Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones. En: A. M. Arpini (Comp.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica* (pp. 7-14). Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2008 [1994]). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (Segunda edición corregida y aumentada). Buenos Aires: El Andariego.

Roig, Arturo Andrés (2009 [1981]). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (Segunda edición corregida y ampliada). Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, Arturo Andrés (2011 [1993]). *Rostro y filosofía de nuestra América*. (Segunda edición corregida y ampliada). Buenos Aires: Una Ventana.

Said, Edward (2008). *Orientalismo*. (Traducción de M. L. Fuentes. Presentación de J. Goitisolo). Barcelona: Mondadori.

Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur.La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal.* Buenos Aires: Prometeo / CLACSO.

Schopenhauer, Arthur (1991). *Sobre la filosofía de universidad*. (Traducción de M. Rodríguez). Madrid: Tecnos.

Vattimo, Gianni y Rovatti, Paolo (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

1. Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo,

donde actualmente se desempeña como Profesora de grado y posgrado. Es Investigadora Principal de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas, con lugar de trabajo en el INCIHUSA. Autora y compiladora de libros, capítulos de libros y artículos en revistas de circulación internacional. Dirige proyectos de investigación, tesis y becas. Contacto: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar.

2. Cf. Castro Gómez (2011). Nótese que diferenciamos entre las críticas realizadas *desde* y *en* América Latina. Las primeras surgen de su contexto y elaboran sus propias categorías interpretativas, las segundas solo se refieren a producciones latinoamericanas, prescindiendo de revisión crítica de las categorías de análisis.
3. Cf. Jameson (1991). La crítica del autor se expresa en afirmaciones tan contundentes como la siguiente: "Pero éste es el momento de llamar la atención del lector sobre algo obvio: a saber, que toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror" (Jameson, 1991, pp. 18-19).
4. Tras una deficiente interpretación de las categorías "*a priori* antropológico" (Roig) y "proyecto asuntivo" (Zea), Santiago Castro Gómez afirma que es necesario un análisis que muestre en qué tipo de *orden del saber* se inscriben esos discursos, pues "si miramos la descripción que hace Foucault de la episteme moderna en su libro *Las palabras y las cosas*, nos daremos cuenta que el registro filosofía de la historia pertenece al sistema de discursos humanistas que logró imponerse en los medios académicos desde mediados del siglo XIX" (Castro Gómez, 2011, p. 117). Castro Gómez olvida que Foucault (1968) se refiere a "los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, (...) los valores y la jerarquía de sus prácticas" que circulaba en los medios académicos franceses del siglo XIX. Traslapa de esta manera el lugar de enunciación referido por Foucault a los autores latinoamericanos, desconociendo la diversidad de códigos.
5. Hemos sostenido que en los debates que dieron surgimiento a la Filosofía Latinoamericana de la Liberación es posible diferenciar posicionamientos teóricos y metodológicos muy diversos, así como adscripciones a reinterpretaciones de tradiciones filosóficas diferentes, en muchos casos encontradas entre sí. Esto sucede incluso con autores que remiten a corpus semejantes como antecedente y/o apoyo de sus reflexiones, como es el caso de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone respecto de Lévinas. Cf. Arpini (2010).
6. Para madurar, la resistencia requiere llevar adelante una hermenéutica de los textos y símbolos de la propia cultura, al mismo tiempo que conoce en profundidad los de la cultura hegemónica. La resistencia cultural se ejerce en relación con las élites culturales dominantes y también con las propias élites culturales colonizadas o fundamentalistas.
7. Cf. Roig (1973, 1984, 1993, 2008 [1994], 2009 [1981], 2011 [1993]); Paladines (2013); Arpini (2003, 2013, 2016, 2019).
8. Cf. Schopenhauer (1991). El autor advierte que la «verdadera filosofía» no se corresponde con la filosofía universitaria que domina en los ambientes universitarios de su época, la cual se subordina dócilmente ante los intereses del poder político, religioso y de la opinión pública. Al contrario, la «verdadera filosofía» es una meditación profunda, crítica y reflexiva sobre la realidad, que se abre paso entre apariencias y dogmas.
9. Cf. nuestros trabajos: Arpini (2013, 2019).
10. Roig cita a Martí: "Porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre". (José Martí, "Con todos y por el bien de todos", Discurso del 26/11/1891). Disponible en: http://www.damisela.com/literatura/pais/cuba/autores/marti/discursos/1891_11_26.html

Bolívar Echeverría sobre la política y la estética: lo bello del darse forma en tanto "*mimesis* festiva"

José Guadalupe Gandarilla Salgado[1]

> (…) si aquel agregara, a la viñeta representativa de cada época, el pensamiento filosófico que más la ocupaba o la inquietaba, pensamiento que la viñeta recuerda inevitablemente, vería que una profunda armonía rige a todos los miembros de la historia y que, aun en los siglos que se nos antojan más monstruosos y demenciales, se ha satisfecho siempre el inmortal apetito por lo bello (Baudelaire, 2014, p. 9).

En algún sitio de la obra de Borges (de la cual se puede extraer, como es sabido, una cita o composición enunciativa para casi todo) se aloja un planteo o disquisición sobre el modo de leer, que en el caso del ícono argentino se refiere al acto de reapropiación de la obra que se ha plasmado en escritura, es así que cuando se lee, uno puede asumir una de dos actitudes: la de una lectura a la que la anima una especie de sentimiento de placer, "lectura hedónica" (diría Borges, y corresponde a la que él decía practicar) y otra que se emprende casi con pesar por parte del lector, por una especie de sentido del deber, y que da consistencia a una "lectura estoica", una lectura que se emprende, si pudiéramos decir, hasta con cierto desgano. En la continuación del gesto provocador que insta, en varias partes de su obra, por descentrar a Borges, Ricardo Piglia, que ya nos había propuesto otras dos figuras "extremas" en los modos de leer, "el lector adicto, el que no puede dejar de leer, y el lector insomne, el que está siempre despierto" (Piglia, 2005, p. 21), figuras en las que la lectura se prodiga no solo como práctica, sino como forma de vida; en su más reciente entrega, en voz de su *alter ego* Emilio Renzi, sostiene que en un determinado momento ya se lee como si se fuera escritor, en otras palabras, "escribir (…) cambia el modo de leer" (Piglia, 2015, p. 31),

evento reflexivo que remata aquella proposición de que hay una cierta tensión “entre lectura y decisión, entre lectura y vida práctica”, no podría ser de otro modo pues “la lectura funciona como un modelo general de construcción del sentido”, lo leído comparece como “el filtro que permite darle sentido a la experiencia, la lectura es un espejo de la experiencia, la define, le da forma” (Piglia, 2005, p. 103), constituye a un acto que de hacer parte al sujeto de una actividad que lo envuelve o involucra en la dimensión estética del mundo, lo coloca en otras condiciones, vale decir “mejores”, ante la política; y eleva a la condición de filosofar su práctica, que de otro modo quedaría cautiva de lo dado o establecido.

El insuficientemente recuperado pensador, que fue Karel Kosik, por ello no tenía duda en advertir que “la miseria de la actualidad consiste en que la gente no sabe leer” y parece que ahí no para la cuestión y que el déficit de lectura, como el desierto para Nietzsche, no hace sino crecer; lo que remite al acto de pensar en cuanto necesidad insoslayable, menuda tarea se ofrece a quien lo abandere, y más responsabilidad y compromiso a quien le enaltezca en su esfuerzo desinteresado, y ello porque, para el autor checo, “la filosofía es un arte que tiene tres facetas: el arte de leer, el arte de preguntar y el arte de vivir” (Kosik, 2012, p. 229). Figura tridente de símil condición a la que Charles Baudelaire atribuye al talento propio del espíritu literario: “Observador, paseante, filósofo” (Baudelaire, 2014, p. 12). Mientras el enemigo no cese de vencer, la *bestia triunphans* que es el régimen del súpercapital, se sirve de ese analfabetismo modernista que cercena aquella práctica (filosófica) que pudiera batirse ante tal estado de cosas. No disponemos, entonces, más que de apostar por la filosofía, en esta especie de caverna global que es el mundo de nuestra época; acudirá en nuestro auxilio la voz ya extinta pero que, por su lectura y en sus escritos, nos sigue interpelando, la de quien encabeza el título de este trabajo.

He traído a cuento esto, porque justo en una presentación que abre una de las recientes compilaciones sobre la obra de Bolívar Echeverría, Raquel Serur nos entrega una imagen del filósofo que lo describe por encima de otra serie de características como “un voraz lector”, pero evidentemente no solo como un ávido devorador de textos, sino en estrecha conexión de esa actitud con la infatigable lectura de “la realidad social y política del mundo y en especial de

América Latina" (Serur, 2014, p. 22). Como lo sabemos, desde Freire, en tiempos recientes, o desde muchos otros, en una escala de tiempo más larga, uno de los actos decisivos de nuestra colocación ante la circunstancia que nos toque en turno vivir se erige desde esa disposición de ser "lector del mundo" (como persona que se irgue en condición de sujeto), sin dejar de precisar la importancia que para este mismo proceso le vendrá conferida por el "tipo de lectura" que emprendamos de él. A una mayor universalidad en la recuperación de la experiencia de vida ha de corresponder una mayor cualidad de perspectiva en la propia puesta en situación y circunstancia ante los urgentes y nada simples desafíos que se le presentan a la humanidad en esta época de crisis.

Bien podríamos ensayar, desde esta sugerente distinción que hemos subrayado entre "lectura hedónica" y "lectura estoica" ante el mundo, una todavía más sugerente disposición del ser humano que en potencia se erige como sujeto, ya no solo ante el mundo, sino que aspira o busca transformar su (o el) mundo. Será así que colocaremos los planos en los que en este trabajo hemos de apuntar algunas ideas (la estética y la política) como campos de la actividad social y humana que bien podrían ser separados por esa misma disposición ("hedónica" o "estoica") que hace de ellos dimensiones específicas pero interconectadas del proceder humano en cuanto formas de relaciones sociales. "Formas" o "campos" en que la persona se coloca reflexivamente ante ellos como espacios privilegiados que constituyen a lo público, pero también a la creación misma, y en tal sentido, a la posibilidad de recreación de lo público, como espacio en el que se juegan muchos planos del arte y las humanidades, aquellos ámbitos privilegiados en que algo del mundo comparece ante uno y pudiera ser recuperado en el acto creativo. *De laestética* (como inmenso despliegue de cada una de las actividades humanas en que se concentran partes significativas de la cultura, no solo de la alta cultura) debiera esperarse que sea el *espacio para el despliegue de una actitud innegociablemente hedónica*, mientras que *de la política* (tal cual hasta ahora la vivenciamos, en su forma de expresión fetichizada y enajenante) no nos queda, pareciera, sino la opción de sobrevivir a ella, pues ante ese despliegue separado y oprimente de formas que cercenan la vida del sujeto, pareciera no haber sino *espacio para el que solo es dable la actitud o colocación estoica* ante lo que, en su actual

despliegue como “*real politik*”, solo pareciera susceptible de producir un mayor y casi infinito desconsuelo. Sin embargo, pudiéramos también ensayar una forma menos biplanar o dicotómica de reflexionar ambos campos, de entrada porque a la actitud que fuera estoica (ante la política) puede sumársele una aún más perturbadora o perniciosa, la cínica; y con relación a la estética, en lugar de desatar los furores hedonistas, pareciera tenderse a predominar dentro de tal dominio tan solo la marca complaciente o autocomplaciente cuando ese campo también es arrebatado en pleno por las “heladas aguas del cálculo egoísta”. Este tipo de acercamiento, ensayado al modo de interdefinición en lugar de rígida separación, hemos de emprenderlo bajo la guía de ciertas orientaciones generales, y propuestas por desarrollar, que derivaron en legados inconclusos que desprendemos de la lectura de ciertos textos emblemáticos, para ambos tópicos, del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría.

1. Exordio

> Busca lo que se me permitirá llamar la modernidad, al no presentarse mejor palabra que exprese la idea en cuestión (…).
> Empezó por contemplar la vida, y solo después se las ingenió para aprender la manera de expresarla (Baudelaire, 2014, p. 21 y p. 24).

Nos ha sido subrayado, como dijimos al inicio, la condición eminentemente lectora de nuestro autor, pero para que esta se diera hemos de destacar también no solo la extraordinaria atención que desde muy pequeño, sospechamos, hubo de desarrollar con relación a los distintos planos artísticos y culturales, y que no hubo sino de ampliar o enriquecer con las nuevas perspectivas que le abrió su experiencia de vida, apenas rebasados los veinte años, con el exilio emprendido. Pero además de ello, debe ser subrayada la capacidad reconocida, por propios y extraños, que en su momento despliega en relación con el buen arte de escribir que llevaron a emitir a uno de sus contemporáneos, Federico Álvarez, el elogio siguiente: “Parece que leo a un poeta (alguna vez me he preguntado si Bolívar Echeverría no habría escrito poesía en algún momento de su vida. Pero de lo que no tengo duda es de que, con mucha frecuencia, resuena en su prosa, la calidad señera de un gran pensador, de un gran escritor)” (Álvarez,

2012, p. 355). Un factible rastreo de ciertos bocetos biográficos y autobiográficos del autor por vía de entrevistas, crónicas u otro género de documentos, que lo cuentan a él o a sus contemporáneos como protagonistas, confirma su muy temprana sensibilidad ante las grandes y sublimes creaciones de lo humano, y que se expresan en el hecho de querer inicialmente ser arquitecto —inquietud que a lo largo de su trayectoria lo mantiene abierto a la reflexión sobre los temas urbanos, de la Ciudad (barroca o letrada), y de la vida cotidiana, así como le harán madurar como el apasionado lector e interlocutor que fue del filósofo francés Henri Lefevbre, verdadero impulsor de las discusiones contemporáneas sobre "la producción social del espacio". A esta peculiar manera de expresar su pertenencia respecto a la *polis*, en lo que a lo político y estético se refiere, ha de sumarse una extraordinaria pasión e interés por las humanidades en su conjunto y, especialmente, por la música, la poesía, la literatura, el teatro, predilección temprana que no solo nunca abandona, sino desde la que enriquece paulatinamente su trabajo filosófico, no es gratuita esa enorme imbricación que irá desarrollando, en la preferencia por sus habituales autores, pródigos en tan específico modo de proceder ante ese modo de pensar/hacer que es la filosofía.

Esta atracción le viene de muy temprano, y da expresión a un cierto cambio generacional detectable en la juventud quiteña que ejercita una superación de los intereses y formas culturales propias de la generación de los años treinta (que en literatura estaba ganada por el realismo psicológico, como en Pablo Palacio con *Débora* y *Un hombre muerto a puntapiés*, o por la narrativa social, sea en José de Icaza, con *Huasipungo*, o en Adalberto Ortiz, con *Juyungo*) (Ortega Caicedo, 2007, p. 267), que verá surgir toda una revolución del campo cultural en el Ecuador de fines de los cincuenta e inicios de los años sesenta, que en el caso que nos ocupa complementó una inclinación existencialista kierkegaardiana, a la Unamuno, con el humanismo existencialista sartreano, filósofo y literato francés del que había una bien sólida recepción ya desde los tempranos años cincuenta (el autor de *La Náusea* está, pues, por aquella época, en el mero centro del mundo).

Este vuelco se materializaba en la creación de movimientos o grupos contraculturales (los *tzántzicos* en el Quito de los años sesenta, colectivo del que Bolívar Echeverría fue cuasi integrante o fundador

muy en su inicio, y que se prefiguraban a sí mismos como la superación del grupo poético *Umbral* (Ortega Caicedo, 2007, p. 254), de ahí que elijan ese nombre como insignia, sello organizativo todavía detectable hasta en el grupo *Sicoseo* en el Guayaquil de los años setenta (Ortega Caicedo, 2007, p. 311), pero también en la imaginativa construcción de medios de expresión para tales proyectos, muy en especial, han de mencionarse las revistas *Pucuna* (con la cual Bolívar Echeverría colaboraba, desde Berlín, entre 1961 y 1965, enviando algunos textos o traduciendo a figuras señeras del pensamiento contestatario alemán, Bertolt Brecht o Peter Wiess; luego volveremos a esta publicación) *Indoamérica, La bufanda del sol, Procontra.* Así lo narra, Ulises Estrella acompañante inicial de tal aventura intelectual, y también de las incursiones en la bohemia, del autor que nos ocupa:

> Antes nosotros habíamos incursionado en un pequeño grupo con Fernando Tinajero, Bolívar Echeverría y Luis Corral como compañeros de estudios de la facultad de Filosofía [de la Universidad Central de Quito, quizá sea a ese grupo al que nuestro filósofo rememoraba como "el círculo de Quito" (Barreda en Echeverría, 2011: 24)] y hacíamos programas radiales como una actividad, como una especie de izquierdización del famoso grupo poético Umbral. Éramos los nuevos Umbral. Liza y René Alis nos invitaron a una reunión en casa de José Rumazo, el padre de Liza. José Rumazo era un hombre de la familia Rumazo pero muy socialista, poco escritor, más político. Al contarnos de esa experiencia y al ver nosotros la necesidad de formar un nuevo grupo que se deslindara de toda la cuestión negativa y estancada que existía en la literatura ecuatoriana; al hablar de los nadaístas, del grupo Umbral, se nos ocurrió el nombre en una noche de tertulias larguísimas y por supuesto matizadas con ron. Salió así, espontáneamente, en una reflexión sobre la cultura, el nombre tzántzicos, palabra sacada de la tzantza de los shuar. Recuerdo que en esa noche René Alis hizo un dibujo de la tzantza (Ortega Caicedo, 2007, pp. 254-255).

Esta referencia a "los tzánzicos" pretende ilustrar una pertenencia a un rompimiento de época más que a una adscripción identitaria, o a una cierta inclinación de sentido étnico, pues si bien es cierto que el calificativo con el que se hace llamar dicho colectivo, direcciona hacia los indígenas Shuar del Alto Amazonas, que por aquella época de los años sesenta son más bien conocidos como jíbaros, y que eran dados a reducir las cabezas de sus enemigos a través de técnicas ancestrales,

en medio de ceremonias espirituales reservadas al conocimiento de dichos grupos, en este caso el descabezamiento y el trabajo que insume su exhibición ritual, apunta a la aniquilación de un cierto sentido de conducción en la cabeza pensante dentro del cuerpo organizativo que es una sociedad. La tzantza es, pues, la cabeza reducida, objeto ritual que expresa la aniquilación del enemigo de combate, y protege al que lo porta de cualquier represalia, pero que aquí tiene que ver preferentemente con el ejercicio simbólico de actos de "parricidio intelectual".

La ciudad quiteña no queda exenta de ciertas modalidades de inscripción de movimientos contestatarios que viniendo de las atmósferas enturbiadas de la literatura y poesía de la "generación beat" (Cook, 1970) se prolongaron no solo en el modo de vida *hippie*, prácticamente en todo el continente, también a través del rock y los "hoyos fonky" en la Ciudad de México y sus poblados fronterizos con el país del Norte, así como en otros sitios de las grandes metrópolis latinoamericanas. Por otro lado, el trastocamiento del género teatral a través de los "hapenning's" encuentra expresión en la porteña ciudad de Buenos Aires, ya en los años sesenta (Masotta et al., 1967), y desde ahí se habrían ya difuminado esta y otras apuestas contraculturales hacia muchas otras localidades que experimentan, a su modo, no solo con lo que ha quedado de la crisis de las vanguardias (Hobsbawm, 2013, pp. 231-244), sino con otras expresiones de la deriva cultural contemporánea, el arte popular y las estéticas disidentes. Todos estos movimientos encontrarán por medios de difusión tanto al cine, como la radio, los cafés literarios, o las revistas independientes. La absorción de las corrientes subterráneas metropolitanas y las canalizaciones del descontento juvenil en esta suerte de experimentación con el cosmopolitismo de la época se compensan o combinan con el énfasis anti-imperialista, los ecos de la revolución cubana y las protestas por la invasión colonial en Vietnam. Desde aquellos girones de la rebeldía generacional se ejerce una protesta imaginativa, sea en los *campus* universitarios como en expresiones más independientes o al margen del *canon* establecido.

Fue desde el interior de estos movimientos contraculturales que ya se pueden ubicar ciertos gestos, para la generación y los contemporáneos del filósofo ecuatoriano, que no han de ser abandonados en su largo periplo intelectual, que si bien apenas se

inicia no habrá sino de ir madurando y con cada etapa cobrará significados precisos según la interlocución que emprenda, con sus cómplices y camaradas intelectuales y con sus autores de preferencia, como con los momentos coyunturales y situacionales con los que se verá empujado a convivir. En el medio de estas agitaciones de época (que combinan la insatisfacción con el magisterio filosófico que predomina, los llamados a la movilización poética de las voluntades y la distensión por vía de la bohemia) será que, en una reunión de tantas de aquellas noches tertulianas, Bolívar Echeverría y Luis Corral anunciaron a los otros parroquianos su viaje a Alemania, corría el año 1961. Nuestro autor y aquellos quiteños con los cuales había dado inicio a ese trastocamiento de la vida y de su más íntimo sentido (al orientarla hacia horizontes insospechadamente rebeldes) bordeaban apenas los veinte años, y convocaban, ya como "tzántzicos", a otros (escritores jóvenes, "en especial a los inéditos") a sumarse a dicho colectivo en cada contratapa de *Pucuna*, uno de sus medios de expresión.

Esta intención de rompimiento no solo prevalece en Bolívar Echeverría al momento de su incursión en el medio europeo, en ese viaje que una vez emprendido parece no encontrar punto de reposo, sino que quizá se fortaleció, por el muy agitado contexto alemán que encuentra una vez que ha desembarcado en aquellas tierras. No es resultado contingente que dicho territorio, en el que se instala por casi una década ofrezca un ambiente social expuesto a dos puntos polares, de un lado, las presiones de una condición geopolítica en la que Alemania ya no solo simboliza los puntos angulares de la "modernización *in extremis*" sino la tendencia ya inesquivable hacia la integración con Occidente, y que cobra la forma más acabada del simbolismo de la guerra fría (Kempe, 2012) y la batalla anticomunista con la edificación del muro divisorio de las dos Alemanias, en agosto de 1961, justo el año de su llegada a aquel país y, en el otro extremo, la agitación al interior de la universidad, en la lucha por su democratización y radicalización, y de cuestionamiento de las relaciones sociales en general, y del campo cultural e intelectual, en particular, en aquellos años en que emprende su trayecto de vuelta hacia tierras americanas. Así relata el propio Bolívar Echeverría la experiencia, ya de suyo inusitada, que de haber intentado establecer contacto con el filósofo de "la Selva Negra" en Friburgo, lo llevará a

establecerse definitivamente en Berlín.

> En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una puebla del Occidente democrático en el medio hostil del "mar comunista", subvencionada por la Bundesrepublik del "milagro económico alemán". Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que era imposible encontrar en el resto de Alemania. Escaparate de libertades, debía permitir que muchas actitudes y discursos anti-pequeñoburgueses, que quedaban en ella de antes del nazismo y que eran ajenos al buen sentido alemán de posguerra, se hicieran presentes sin recato. Así, por ejemplo, en medio de una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la "ideología" de la odiada "zona soviética", podía permitirse sacar la cabeza (Echeverría, 2003, pp. 102-103).

Una vez establecido en la plaza berlinesa, eminentemente multicultural y ciertamente anómala con relación a otras localidades teutonas, puede verse con facilidad que la sinergia política rebelde de ciertos núcleos de jóvenes socialistas alemanes calza muy bien con la aportación anti-colonial, tercermundista y hasta leninista que le vendrá a ofrecer la colectividad de alumnos latinoamericanos, pues como el mismo Bolívar Echeverría lo atestigua:

> (…) los únicos estudiantes extranjeros que más o menos estábamos organizados en Alemania éramos los latinoamericanos, (nos agrupábamos en una asociación, la AELA) y era así con nosotros con quienes más contacto tenían los estudiantes alemanes, con quienes más discusiones tenían. Por ejemplo, el libro de Fanon, *«Los condenados de la tierra»,* no lo discutieron con árabes o norafricanos, sino con nosotros (Echeverría, 2003, p. 103).

Ese tipo de vivencias que de otro modo reposarían en la lontananza del tiempo se calibran de importancia si uno contempla su impacto en la vocación ya plenamente filosófica y militante a la que se abre nuestro autor, sus huellas se perciben por un lado, en esa especie de fundición, ella misma barroca, que se lee en uno de los textos que desde Alemania envía, en tanto colaborador comprometido, a los editores de *Pucuna*, en donde la impronta filosófica heideggeriana se combina sutilmente con un análisis puntual de la teoría leninista sobre el imperialismo, por el otro lado, en su estancia en Alemania el pensador de Riobamba se dará tiempo para elaborar la introducción a

una biografía de Ernesto Che Guevara, compilada por su entrañable amigo de aquella etapa, Horst Kurnitzky. Con este mismo editará *El desarrollo del subdesarrollo* de André Gunder Frank y será coautor al lado de este de un pequeño libro cuyo título es elocuente: *Crítica del anti-imperialismo burgués*.

Nuestro autor ya se ha imbricado con las preocupaciones y salidas existenciales de sus inmediatos y muy comprometidos interlocutores, ellos mismos estudiantes en condición de rebeldía que, por otro lado, difunden de aquel lado del Atlántico los ecos del trastocamiento epocal (tanto en las teorías como en las luchas) del que Latinoamérica es puntal indiscutible. El cuadro de situación contestatario, y la imagen que se prefigura en las andanzas sesenteras fueron vividos en toda Alemania como el enfrentamiento intergeneracional entre la franja etaria de "los fundadores" y la de los "alemanes del 68", con la que, por obvias razones (son sus contemporáneos), Bolívar Echeverría termina por entablar "afinidad electiva". Integrantes de esa generación, "figuras tales como Joschka Fischer, Rudi Dutschke, Rainer Werner Fasbinder, y otros, desafiaron a la clase política, así como a sus padres, madres y maestros, por su silencio sobre su pasado nazi" (Specter, 2013, p. 30), será con el segundo de estos que el ecuatoriano entablará camaradería política.

Si esa confrontación, para los germanos directamente involucrados, exhibía el conflicto por "la colaboración con el nazismo –en términos políticos y sociales, incluidas las políticas genocidas–, la culpa –en términos psicológicos y culturales– y la responsabilidad –en términos jurídicos– (…)" (Gallego, 2005, p. 34), en un sentido de más larga duración expresaría "una imagen inquietante que (…) simboliza la estrecha relación que ha existido siempre en Alemania entre la guerra y la cultura, entre la educación y la destrucción, entre la política y la poesía, y entre el espíritu y la violencia" (Lepenies, 2008, p. 8).

Sin duda, tan tremenda anomalía, paradoja o contradicción, de que dicha sociedad que habiendo legado una parte significativa de los mayores logros culturales de esta época haya precipitado con ella a la civilización toda en uno de sus momentos de mayor obscuridad, tendrá un impacto significativo en el esclarecimiento que está experimentando el filósofo de Riobamba, en esa su segunda estación de tránsito en la maduración de su proyecto intelectual, pues en el

estricto tópico del que nos estamos ocupando esa oxímora articulación de “documentos de cultura” que son a la vez “documentos de barbarie”, habría ya activado la genuina preocupación por el vínculo o el lugar de “la estética dentro del fascismo”, en un intelectual como Walter Benjamin, uno de los que más impactaron al filósofo ecuatoriano-mexicano, y no hay duda que activarían en este último muy creativas formulaciones si sumamos a esas influencias las de otros autores que con tanto ahínco estudió, sea el caso de Georgy Lukács o Theodor W. Adorno, cada uno con innegables aportes al campo de la estética. Habría que preguntar hasta qué punto aquellas intuiciones benjaminianas y de otros pensadores se transforman y elaboran en Bolívar Echeverría como preocupaciones temáticas y teorizaciones sobre el arte, la estética y la cultura dentro de la modernidad, o bien en una variante o ángulo de tan intrincada cuestión, detectar hasta qué punto, y en qué ruta, le fue posible a Echeverría eludir, superar y criticar eso que Norbert Elias destacó como un rasgo muy específico en dicha nación-imperio:

> (…) el término alemán «cultura» tenía una connotación apolítica, o incluso antipolítica, claro síntoma del sentimiento recurrente entre las elites de la clase media alemana de que la política y los asuntos del Estado se corresponden con la humillación y la falta de libertad, mientras que la cultura representa la esfera de su libertad y su orgullo (Elias, citado en Lepenies, 2008, p. 10).

Un posible curso de dichos anclajes pudo haber consistido precisamente, para el filósofo ecuatoriano, no tan solo en el interés por apuntalar el ámbito del valor de uso dentro del inacabado programa de la *Crítica de la Economía Política*, y que a su modo ofrece una lectura de la identidad esencial “entre lo práctico y lo semiótico” (Echeverría, 2001a, p. 103), una salida combinatoria e identificante de los asuntos de “la producción” y “la comunicación”, por vía de fortalecer la crítica del capitalismo en clave de una semiótica de la reproducción social materialista, muy distante al programa habermasiano que prácticamente expulsa los asuntos de la “acción material” y los sustituye por los de la “acción comunicativa”, en su tentativa frankfurtiana de “reconstrucción del materialismo histórico”. Si aquí ya hay una aportación nada menor (leer lo económico del mundo de la vida en clave de que “producir es significar” y que nada

queda a resguardo de ser colonizado por el valor que se valoriza), el programa de investigación en ciernes ha de madurar luego conservando esa ruta y ensayando otros senderos, a través del vuelco o ampliación que se opera décadas más tarde en su teorización sobre “lo barroco”, sacando a este de las preocupaciones estetizantes o como mero estilo artístico y procurando una lectura que lo politice en tanto medio ambiente histórico cultural que genera tan peculiar estilo de comportamiento social, y que tiende a ser tematizado como lo propio o peculiar de “lo latinoamericano”. Un elemento adicional a dichas preocupaciones consistirá justamente en desatar los nudos de la política en aquellos momentos en que esta toca a la estética y se despliega en tanto “mímesis festiva”, como recuperación de una cierta vivencia de la politicidad del sujeto y de su expresión colectiva en tanto el darle forma a los momentos constituyentes quizás se dé bajo el esquema acumulativo de aquellos instantes sociales de disfrute temporal, del hacerse uno en el nosotros de la colectividad anónima.

2. Hacia el establecimiento de un nuevo trato del sujeto con el objeto práctico, o la reivindicación de la forma social-natural

> La rareza es en este respecto elemento del valor de cambio (…). La primera forma del valor es el valor de uso, lo cotidiano, lo que expresa la relación del individuo con la naturaleza; la segunda forma es el valor de cambio junto al valor de uso, su disposición de valores de uso ajenos, su relación social: que originariamente, podía ser llamado a su vez valor de uso festivo, que trasciende la necesidad inmediata (Marx, 1989, pp. 105-106).

En el Marx de los *Grundrisse* el modo de rehuir cualquier posibilidad de lectura lineal o determinista de la historia pasa por reivindicar la multilinealidad histórica que, en procesos de muy larga duración y de amplio radio de acción en su ejecución espacial y su comprensión geográfica, terminó por ser apropiada y sometida por el emergente modo social de emprender la vida. De una pluralidad de experiencias se hubo de ir imponiendo una tendencia unificadora y homogeneizadora que terminó por establecer, en calidad de dominante, al nuevo arreglo social moderno capitalista (y eurocentrado), experimentar o atreverse a experimentar un tipo de salida rehabilitadora de lo humano, que lo desencarcele del principio

ejecutor del mecanismo autoanimado, es en lo que consiste la prefiguración de una forma social anticapitalista o postcapitalista.

Si de Marx pudiera desprenderse una cierta filosofía de la historia, esta partiría de una múltiple y plural *forma originaria* de establecer el trato entre lo humano comunitario con su piso social que habría sido territorializado (de modesto alcance en ciertas comarcas y de enorme ampliación en organizaciones tributarias o imperiales), cuya característica sería *la alta dependencia entre las personas y la independencia respecto de las cosas*, de este piso histórico descriptivamente señalado por el discurso sociológico como "sociedad tradicional" se pasa a una *forma segunda* en la que se impone el modo social moderno capitalista como predominio del principio de la forma valor que aspira a colonizar todo y a mercantificar cualquier tipo de relación social, su característica sería *la independencia entre las personas pero que reposa en la dependencia respecto de las cosas*, Marx prefiguraría o llega a entrever una *tercera forma* de ejecutar la vivencia de lo humano, una imagen compuesta de la ancestralidad que no ha sido devastada y la forma (encubierta o invisibilizada) en que ya se anuncia el porvenir, esta mezcla de futuro/pasado, en que lo arcaico (comunitario) es recompuesto, porque no se ha ido definitivamente, y es rehabilitado como proyecto de los que defienden el sentido de lo comúnmente producido (y ya no privadamente apropiado) comparece como programa posible de los comunistas, su característica sería el ejercicio pleno y circunstanciado o determinativamente ejecutado de *la libre individualidad sobre la base de un disfrute colectivo de la cosa* socialmente producida.

Digámoslo en los propios términos del filósofo de Tréveris:

> Las relaciones de dependencia personal (…) son las primeras formas sociales (…). La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma (…). La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio (Marx, 1989, p. 85).

En el conjunto de la obra de Bolívar Echeverría no solo persiste la comprensión de este cometido inicial de clarificación de su tema por parte de Marx, sino una irrevocable exigencia de problematización al modo de cubrir esas porosidades argumentativas del propio Marx, y

que en ciertas iluminaciones extraordinarias de ciertos emplazamientos discursivos (ajenos o no, pertenecientes o no al marxismo) llegaron a detectar "dónde se encuentran los límites de la «crítica de la economía política»" (Echeverría, 1998, pp. 63-64). De entre esos déficits de teorización la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano elige la articulación de la forma social natural con el valor de uso y se ocupa de entregarnos en esta veta argumentativa varios de sus trabajos más acabados y estilísticamente mejor armados, siendo coherente con aquella exigencia de que "el discurso crítico (…) se revela incluso en su dimensión meramente formal" (Echeverría, 1998, p. 62), ángulo que también fue preocupación sistemática, en su momento, de otro pensador latinoamericano, el venezolano Ludovico Silva, y que la enuncia en su temprana obra al modo del "estilo literario" de Marx.

Hace a una de las características más precisas de la vida moderna, y en la que insistirá nuestro autor de manera infatigable, el que ella se instrumenta desde un perturbador mecanismo parasitario: el capitalismo se sostiene por su carácter depredador de la forma natural que le sirve de base para su impulso renovador, en una lógica que pretende siempre operar en niveles ampliados. Para Bolívar Echeverría, el sello distintivo de operar una mirada crítica sobre ese insaciable proceso, tiene como eje arquimédico el identificar una lógica, la de establecer una especie de relación saturnal en la que el aspecto cósico de lo creado tiende a apoderarse por completo del ente con capacidad de creación, es en medio de tal desenfreno, de tal desguace instrumental, de tal orgía productivista, en que ha de ser recuperado lo que de humano quede en la humanidad presente. La columna vertebral de la modernidad capitalista es un dispositivo económico peculiar, que opera de manera incansable y repetida para subordinar

> (..) la «lógica del valor de uso», el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de «los bienes terrenales», a la lógica abstracta del «valor» como sustancia ciega e indiferente a toda concreción (…) la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la voluntad puramente cósica del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista (Echeverría, 1998, p. 63).

Por vía de este procedimiento maniatado por la lógica valorizadora del valor se desarrolla un amplio *proceso de inversión social* que el mismo Marx detecta en sus escritos tempranos de su estancia en Bruselas, en que mira la barbarie en medio de la civilización naciente, la del trabajo de fábrica y la proletarización *in extremis*, lo que ahí detecta es que “la manifestación de la vida, la actividad vital, aparece como un simple medio: el fenómeno disociado de esta actividad, como fin” (Marx y Engels, 1962, p. 164). Pero ya en este proceso de separación (en que de la objetificación puede derivar la enajenación), está anunciado el encumbramiento del mecanismo por encima del enlazamiento de trabajos del sujeto productor, que despliega la actividad vital en el entramado socio-técnico que la hace posible como “campo instrumental”. El instrumento autoactuante ha arrebatado desde la gestión del proceso, hasta la posibilidad de conferirle otros alcances al ente que se desprende de la actividad vital, al objeto práctico producido (y que es social por el enlace comunicativo que está expresando); y en medio de estas determinaciones de forma se limita o bloquea también la viabilidad de darle otro curso a su historia, por ello es que se revela como necesario y urgente, para el filósofo ecuatoriano (y lo hará de modo privilegiado una vez que traslada su residencia a la Ciudad de México), trabajar sobre “el estrato sémico del objeto social” (Echeverría, 1998, p. 183). Evidentemente, del desarrollo que del argumento de Marx hace Bolívar Echeverría queda claro que el ente o fenómeno que emerge de la actividad vital contempla formas objetuales que son físicas y metafísicas (objetividades no físicas, objetividades espectrales, abstracciones reales), materiales e inmateriales, al punto que nuestro filósofo apunta que “incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho de que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad” (Echeverría, 2001a, p. 87), argumento que no hace sino sumar a lo dicho por Marx: “la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje”.

Trabajando sobre la dimensión significativa del objeto práctico, esto es, procediendo con el acto de producción/consumo en lo que este es en tanto acto de comunicación/interpretación, dado que “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones” (Echeverría, 1998, p. 181), se revela una identidad esencial entre el

objeto práctico-social y el mensaje significativo. Bolívar Echeverría deriva, de las proposiciones que para el lenguaje establece Jakobson, seis funciones comunicativo/interpretativas que ha de expresar el objeto práctico en la interconexión compleja que es la sociedad, y en la configuración que esta despliega durante la época de la modernidad-máquina. De esas (seis) funciones, unas predominantes y otras que pueden llegar a ser accesorias o hasta subordinadas, nuestro autor recupera una forma de expresión del objeto práctico en tanto entidad de significación dentro del campo instrumental de la sociedad ("totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente", Echeverría, 1998, p. 179), en la que predomina un plano instrumental también. El objeto práctico, en tanto objeto social de significación, comparece (podría decirse, sin arbitrariedad, en jerga heideggeriana) como ente arrojado dentro del huracán de interconexiones, el lugar social que ocupa y su dimensión de sentido se arraiga a los principios de un cometido de racionalidad limitado, el instrumental, bajo una "función fática" del lenguaje, la de establecimiento de un mero contacto por vía de una cierta partícula con significación (el objeto práctico que sometido a la forma mercancía opera como verdadero jeroglífico social); muy diferente (ampliado, abundante o pleno), pudiera ser el caso si del objeto práctico predominase una integración tanto más significativa (que se abre a otros significados, diferentes a los que derivan de la predominancia de "la rareza", o de "la rareza artificial" que introduce el capitalismo), esta posibilidad incierta pero posible de un nuevo trato con el objeto práctico social introduce también otra lógica de sentido, una en la que la racionalidad del proceso se abre a otras dimensiones (no meramente instrumentales, sino creativas, estéticas o festivas), esto es, del objeto práctico se espera que fuese recuperado en tanto "función estética" del código comunicativo, verdaderamente humano, potencialmente comunista o libertario, donde el objeto social se ofrece propiamente en donación, se entrega a un trato festivo, comunitario, derrochador, para el disfrute pleno y libremente gestionado del conjunto social.

La relación de la obra de arte como obra trabajada es elemental y su identidad es explícita, y aunque esa potencialidad que liberaría todas las potencialidades humanas no puede ser alcanzada mientras sea interferida por el dominio del capital todavía queda algo de la vocación sígnica hasta en la misma mercancía, será por ello que hay

que entrar en esta jungla de misterio, sumergirse en esta especie de construcción laberíntica para intentar instaurar otro sentido, que en este caso, para Marx, se magnifica en una suerte de postulado: "Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas" (Marx, 1989, p. 85). Marx, hubo de decir, quizá, poder social de la relación conscientemente creada que se construye, en el acuerdo comunicativo y dialógico, de las personas con las personas. Sin embargo, mientras sean gobernados por la lógica impuesta del nuevo jeroglífico social (la forma del producto del trabajo como mercancía), por la forma de pensar-mercancía (como diría Bloch), por el *factum* incuestionable de los hechos, los seres humanos se revelan como incapaces de descifrar el sentido, de desentrañar el misterio.

Ahora bien, la predominancia del lado "fático" del lenguaje, como del plano meramente fáctico o instrumental del proceso han puesto muy en su costado toda reminiscencia estética del producir y significar humano. En ello se juega el encumbramiento de lo práctico inerte del mundo (a lo Sartre) de la seudo concreción (a lo Kosik), el señorío del capital en la modernidad-mundo de nuestra época no se contenta con maniatar el juego de situaciones humanas posibles atándolas a su forma actual (naturalizando a esta, eternizándola y des-historizándola, al pretenderla desligada de los pivotes que le sostienen, los fines exclusivos de lucro), sino que la pervierten insistentemente, conduciéndola hacia una tendencia de autodestrucción, lo que nuestro autor caracteriza por "crisis civilizatoria":

> (…) la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su forma capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el «perfeccionamiento» del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el "precio del trabajo" a escala global, y, segundo, en el "perfeccionamiento" de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses –en verdad siempre coyunturales– de la acumulación capitalista (Echeverría, 2010, pp. 113-114).

Si como dijo, en su momento, Marx "los signos lingüísticos tienen

su historia", y la historia esperaría también encontrar un nuevo código lingüístico (cuya apertura va en dirección a otra dotación de sentido), esta situación revela de la historia no solo su incompletud sino su inacabamiento, liberar, para Bolívar Echeverría, la forma social-natural de la existencia humana de la tiranía del capital, es una potencialidad "por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella" (Echeverría, 1998, p. 196), reivindicar o liberar la forma social-natural es para el filósofo de Riobamba entrar en una historia "en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción" (Echeverría, 1998, p. 197).

3. Estética y política, los alcances libertarios de la "mimesis festiva"

> Lo sublime no está incorporado de manera primaria a ningún objeto fuera de nosotros sino que es en esencia un movimiento que nos arranca de lo cotidiano y lo trivial, que transforma nuestra dependencia del sistema de necesidades materiales en necesidad metafísica de la verdad, la belleza, el bien, lo poético (Kosik, 2012, p. 68).

El camino analítico que ha hilvanado Bolívar Echeverría en varios pasajes de su obra, y que para este tema quedaron como registros póstumos de un interés muy temprano, conjuga en una serie de oposiciones la suma de contradicciones en que comparece la experiencia del nuevo arreglo social moderno. Hacen su aparición así las dimensiones confrontadas de la forma valor que se valoriza y el valor de uso que persiste en su presencia ausente, la dimensión fática del lenguaje con relación a la huidiza perseverancia de su función comunicativa estética; de ahí que la apuesta por un nuevo trato con el objeto práctico social producido hinca sus posibilidades en la reivindicación de la forma social-natural; en ello se vislumbra una intención que hace concurrir, por un lado, el modo en que Charles Baudelaire asume el hecho moderno, y el tipo de experiencia estética que esta forma social provee, y que se despliega en una especie de negociación entre lo fugaz y lo eterno, entre lo contingente y lo inmutable, "la dualidad del arte es consecuencia fatal de la dualidad

del hombre. Piénsese (…) en lo que subsiste eternamente como en el alma del arte, y en el elemento variable como en su cuerpo" (Baudelaire, 2014, p. 10), o como lo enuncia en otro pasaje de manera incluso más explícita: "se trata (…) de rescatar de lo histórico cuanto la moda contenga de poético, de extraer lo eterno de lo transitorio" (Baudelaire, 2014, p. 21). Ya se adivina, por otro lado, que la reflexión de Echeverría no podría alimentarse sino del examen que a propósito de su época nos legó Walter Benjamin (tres cuartos de siglo después de lo dicho por el esteta parisino, cuando ya toda Europa se halla a la deriva en la suma de ruindades que es el fascismo), de ello se extrae no solo la pugna entre "valor de uso para el culto" y "valor de uso para la exposición" (Echeverría, 2010, p. 138) sino el que esa conjunción conflictiva lo sea de otro modo la de un sello de la época, pues mientras Walter Benjamin como Bertolt Brecht, por ejemplo, ven un momento decisivo para el arte, lo que signa a la experiencia estética es la crisis de "la cualidad aurática" de la obra, que es ya el anuncio de la crisis de las vanguardias, y que viene a expresar en el terreno artístico, en un tono más acompasado, lo que el predominio instrumental de la racionalidad del producir anuncia como mundo de "la cosificación" (a lo Lukács) y como "desencantamiento del mundo" (a lo Weber) y que en el trabajo de la filosofía resuena como impulso de las escuelas fenomenológicas (Escalante, 2012, pp. 403-417). Pero lo que es destacable de la interlocución que el filósofo latinoamericano ensaya con estos eminentes críticos de la modernidad es la que consiste en una especie de gesto esperanzado, pues intenta recuperar de la iluminación profana un hecho persistente, "la obra vale como testigo o documento vivo, como fetiche dentro de un acto cúltico o una ceremonia ritual, de la reactualización festiva que hace la sociedad del acontecer de lo sobrenatural y sobrehumano dentro del mundo natural y humano" (Echeverría, 2010, p. 139).

Si de la modernidad extraemos una vivencia que desplaza toda posibilidad de quietud, lo es por cuanto la recorre una incansable pugna por imponer por sobre lo eterno (tradicional) lo transitorio ("siempre inestable y fugaz"), que en forma metafórica Baudelaire sintetiza en la *hybris* que le configura: "es un *yo* insaciable de *no-yo*" (Baudelaire, 2014, p. 18). De esta impronta, nuestro filósofo capta la fractura que evidencia. Si la existencia humana se mueve en una polaridad que por obvia parece inexistente, la de los días cotidianos –

como dentro de estos se conjuga el tiempo del trabajo y el tiempo de la reproducción de la capacidad de trabajo, el tiempo de la jornada laboral y el tiempo libre para el disfrute–, con los días memorables, no se niega que bajo el dominio del capital, y su capacidad de captación de prácticamente todo, van siendo extraditados este tipo de días de estruendosos acontecimientos (más frecuentemente, el registro de estos va en la línea de agruparlos como anuncios de catástrofes, más que de revoluciones), como va siendo aniquilada la propia reposición de la vida del sujeto productor (de su reposición fisiológica y su reposición cultural, se pretende hacer prevalecer el *dictum* económico funcional y desechar toda "economía moral") cuando todas las energías sirven de alimento para el nuevo monstruo dominante.

Bolívar Echeverría detalló, en una exposición que ofreció, apenas entrado este siglo, en la capital, Quito, de su país natal, el significado de todo esto para la cuestión de la experiencia estética, y vio ahí una

> (…) tensión bipolar (…) como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales (Echeverría, 2001b, p. 3).

Las posibilidades de la experiencia estética en momentos de una habitualidad catastrófica en que la humanidad de lo humano se sumerge hasta en la más absoluta obscuridad, aunque parece que pende de un hilo no ha sido aniquilada por completo, no ha sido desechada por entero, remite a un resquebrajamiento del orden normalizado:

> El automatismo o la rutina de la vida cotidiana se ve roto en la ceremonia festiva por la reactualización, dentro de ella, del acto político extraordinario, fundador y refundador –"revolucionario"–, en el que la consistencia cualitativa del mundo de la vida es destruida y reconstruida vertiginosamente, llevando a su plenitud lo mismo la dignidad de sujeto en el ser humano que la de objeto en el mundo de su vida. Se trata de una reactualización cuyo tiempo y lugar son los de un escenario imaginario dedicado expresamente a un trance extático de orden mágico-político en el que participan en principio los miembros

consagrados de una comunidad (Echeverría, 2010, p. 139).

La imagen conceptual que entrega la combinación de influencias de los *flâneurs* de su respectiva época que fueron Baudelaire y Benjamin comparecen, en la obra última que nos legó el filósofo de Riobamba, al modo de un vivo retrato de su temperamento, antes que enclaustrarse en "la academia" es necesario salir de sus ataduras e inundar otros espacios (los de "la bohemia", a la Baudelaire), vedados de otro modo a nuestra experiencia cotidiana, tan es así que en virtual concordancia, nuestro filósofo decreta un "«no» a la representación pragmática" del arte y un "«sí» a la mímesis festiva", aquella que convoca a un "proyecto de un re-centramiento de la esencia del arte en torno a la que fuera su matriz arcaica, pre-moderna: la fiesta" (Echeverría, 2010, p. 121). Por otra parte, pero no en último lugar, sino en virtual analogía a la posibilidad benjaminiana de la segunda técnica, en el caso de Echeverría, eso que reposa hasta en lo más recóndito y escondido vuelca todo su potencial como estetización salvaje, como «mímesis festiva»,

> (…) el arte se autoafirma como una mímesis de segundo grado, que no imita la realidad sino la desrealización festiva de la realidad; una mímesis que no retrata los objetos del mundo de la vida sino la transfiguración por la que ellos pasan cuando se encuentran incluidos en otra mímesis, aquella que la existencia festiva hace del momento extraordinario del modo de ser humano (Echeverría, 2010, pp. 126-127).

De la ruta de análisis que nos sugiere Bolívar Echeverría podemos desprender una cierta analogía que, no es casual, en el filósofo checo Karel Kosik (en sus escritos que datan de su última etapa de vida, esto es, de la década de los años noventa del siglo pasado) concurre a una misma intención recuperativa, la de una verdadera, genuina, vivencia de lo humano. La época que vivimos, desde el colapso del tiempo que significó su instauración en el largo siglo XVI, se ha ido expandiendo en sentido planetario y profundizándose en los modos (económicos, científicos, técnicos y tecnocientíficos) que mejor amoldan para la elevación de pretensión definitiva, de cuasi clausura histórica, del mecanismo autoinstrumentado a verdadero amo y señor consumado e imbatible, todo ello pasa por momentos de catástrofe y devastación,

que han dado por resultado y siembran como premisa de su perpetuidad el que

> La persona de la época moderna no es la primera persona del singular ni la tercera persona del plural sino una tercera persona impersonal. No es un individuo sino un arrogante *sistema* impersonal el que transforma las cosas, las gentes y las ideas en víctimas suyas y desempeña la función del verdugo que desprovee a todo de autonomía (que se la roba), y que, en sentido figurado, le corta la cabeza a la gente, la convierte en un rebaño sin cabezas, en un ente *masivo* desprovisto de cabeza (Kosik, 2012, p. 187).

A esta perturbadora figura que Kosik nomina la "bestia triunfante" y que se fue instalando desde Occidente como principio arraigado de un operar metódicamente ante toda realidad, en cuanto principios del dominar, explotar y apropiar el todo y a los otros, el todo de los otros, y a lo todo otro, la erigió también una combinación de situaciones que se implementan a través de un cierto hechizo, de un encanto fetichizador, el hombre que inaugura esta etapa pretendiendo erigirse en amo y señor eleva, por el contrario, a una creación suya, la que se autonomizó y se potenció con su propia autoproducción, en la verdadera instancia dominante,

> (…) el hombre de la época moderna introduce entre sí mismo y la realidad no únicamente los instrumentos y las máquinas, como creía aún Hegel, sino además un sistema que *funciona* y mediante el cual *domina* la realidad (…). El hombre moderno es el constructor de un sistema que se perfecciona y funciona automáticamente, que le *garantiza el dominio* de la realidad (Kosik, 2012, p. 58).

Ya Marx, en definitiva, se había topado de lleno con esta monstruosa instancia que la época moderna anunciaba en su apoderamiento del acto creador, *poiético*, por vía del cual la alienación de las condiciones de trabajo se convierte en un factor dirigido contra el obrero, las condiciones de trabajo se relacionan con el trabajo vivo de manera independiente, personificada, se anuncian ya como *sujeto capital*, así lo sintetiza el filósofo alemán: "(…) no es el obrero el que se sirve de las condiciones de trabajo, sino las condiciones de trabajo las que se sirven del obrero (…) el proceso de trabajo colectivo es el verdadero proceso del capital, *ínsito* en el capital" (Marx, 1980, p.

128). En medio de este proceso, que va del encumbramiento del capital, en lo dicho por Marx, a su despliegue como súpercapital, en lo sostenido por el filósofo checo, "la realidad se transforma en un sistema funcional que absorbe los más diversos elementos y los degrada convirtiéndolos en componentes suyos" (Kosik, 2012, p. 61). La narrativa interminable del progreso esconde *in toto* una sistemática hecatombe de lo humano, pues opera a través de una restricción de toda realidad a su instalación como componente que experimenta la vocación del raciocinio técnico e instrumental, "la metafísica de la época moderna (...) ha perdido el respeto por los vivos y por los muertos, porque lo ha convertido todo en objeto de manipulación, dejando así un inmenso espacio abierto para la indiferencia y el mal gusto" (Kosik, 2012: 44).

Corresponde a la vorágine de la vida moderna instalar una noción de riqueza que en diversos modos se ha de suyo empobrecido, si toda partícula de lo humano y de la vida colectiva es recuperada por la *bestia triunphans* como elemento técnico de su mecanismo, ello no solo exhibe su limitación, también su falsedad, corresponde a "la esencia de este paradigma (...) la confusión entre la razón y la racionalización, entre la imaginación y la invención técnica" (Kosik, 2012, p. 110). Pero limitación y falsedad no son suficientes, exigen ser interiorizadas como nuevo sentido del ser, estado de ánimo perpetrado para que tal vivencia empobrecedora de lo humano se haga pasar por condición obvia y naturalizada; y así el dominio de la instancia dominante pueda andar a sus anchas pues su señorío será prácticamente desapercibido. Corresponde también a la vida moderna expulsar de su suelo a la vivencia de lo bello como una posibilidad del estar dentro de tal sitio en que ella concurre: de la Ciudad se expulsa lo poético y la experiencia de lo sublime, no solo en cuanto posibilidad de apertura a la experiencia estética del obrar *poiético*, sino a la experimentación política, en cuanto genuino creador que es el ser humano politizado, cuando se adhiere a una situación social de edificar o re-edificar la *polis*, de darle otro sentido: la política se experimenta como un movimiento por lo sublime, por un momento, entonces, la política roza las instancias de *lo político*, sus formas se confunden con el movimiento de lo político por excelencia, esto es, la de elevarse el sujeto a una situación en que se toca el cielo con las manos, en que se experimenta lo sublime de la infinitud. De ahí se

desprende que no bastará con "llevar a cabo una transformación del mundo de manera que el hombre se convierta en su dueño" (Kosik, 2012, pp. 138-139), esa es una condición mínima desde la que arranque una más genuina transformación, una que comparece como recuperación de todo aquello que ha sido expulsado. Toda vez que al "cálculo frío y las consideraciones utilitarias y pragmáticas (…) le son ajenas lo prodigioso y lo deslumbrante" (Kosik, 2012, p. 64), no puede, en tal argumentación, sino alojarse un sitio para el que no parece haber sitio, el de la relación de lo utópico como la experiencia que jalonea a la estética hacia la política, la situación social que es anuncio de acontecimientos revolucionarios pareciera instalar una genuina mudanza social que al tiempo que nos arranca de lo cotidiano y lo trivial, nos vuelca hacia otras circunstancias, las del *pathos* festivo de la transformación, las de la recuperación ecuménica de la política. Así remata Kosik su planteamiento:

> El encuentro con lo sublime arroja al hombre fuera de las relaciones habituales y lo traslada a un mundo distinto, desconocido, misterioso. Y aquel a quien le ha sido concedida la posibilidad de aproximarse a lo sublime y divisarlo es arrebatado por el asombro y el espanto, mira a lo sublime pero no soporta el peso de esa mirada, cae de rodillas y queda postrado, vencido por el misterioso poder de lo sublime. Pero con esta caída, *simultáneamente*, asciende, es atraído por lo sublime y elevado hacia las alturas (…).
> Lo bello nos sigue manteniendo atados al mundo de lo sensible, lo sublime significa un repentino estremecimiento en el que nos liberamos de la trama y las redes de la realidad sensorial, superamos nuestras limitaciones y entramos en contacto, como seres finitos, con la infinitud (…). Cuando se encuentra con lo sublime el hombre siente al comienzo miedo y horror, pero ambos lo conducen hacia *arriba*, lo sublime se muestra así como un poder que libera y eleva al hombre. En la experiencia de lo sublime el hombre no queda preso de una sensación de horror y espanto que lo mantenga hundido, aterrado, sino que es lanzado hacia arriba, elevado (Kosik, 2012, pp. 65-67).

La posibilidad de dar con y experimentar lo sublime ya no es exclusiva, individualmente sentida, en relación con la cosa-artística, sino colectivamente compartida, en el juego, el arte, el ritual o la fiesta de construir, desde abajo y por la izquierda, nuestra relación con la cosa-política. La noción de utopía como episodio en que se alcance la plenitud de realización del ser humano, plantea a esta el horizonte de la complementariedad, no su reducción a mera

racionalidad, sino una disposición hacia relaciones sociales plenas, porque añaden a estas el trato con el objeto en términos de un panorama más amplio de racionalidad, la de la emocionalidad y la sentimentalidad, la de la dimensión estética como territorio de lo sublime, pero en una ampliación de ese trato con lo bello pues el universo de las formas no se restringen al conjunto artístico de lo hecho sino que ponen en la mira la posibilidad de discurrir una historia en que el ser humano descubra lo bello que hay en el darse o autodotarse de su forma social.

4. Epítome

Esta intención de alzarse en una política reivindicativa de lo inédito, exhibe un calado filosófico de largo aliento por parte de nuestro autor, que da consistencia a una reminiscencia que perdura en su línea de investigación, de la que en su última etapa se hubo de ocupar y que le volvió a prodigar en el trato con el pensamiento de Marx. Lo que en Bolívar Echeverría se detalla en tanto programa de restauración de lo humano ya estaba, sin duda, en el programa revolucionario del clásico, así la resume el crítico de arte mexicano Alberto Híjar:

> Esta reflexión sobre la dialéctica histórica entre necesidad y creación, la remata Marx con una frase elocuente: «el ser humano (el hombre, dice él) también forma cosas de acuerdo con las leyes de lo bello». He aquí la recuperación materialista de la utopía. La estética sobre estas bases, ya no se reduce al libre juego de facultades atomizadas e individualizadas, sino que se plantea la restitución de la plenitud natural y humana a la vez como lucha de clases. Un sujeto histórico, el proletariado, sin nada que perder más que sus cadenas, concreta la necesidad de luchar contra la expropiación de los medios de producción por la clase enemiga de la plenitud (Híjar, 2013, p. 35).

A través de este proceso se rehabilita la posibilidad de vivencia y apertura en la experiencia estética en el ejercicio de los asuntos de la vida, ello es desde su punto de partida un cometido que resulta del ejercicio de la política en la sociedad vigente, o de recuperación de la politicidad que le ha sido arrebatada al sujeto desde el momento en que, para la vida moderna, el mecanismo autoanimado se erige en verdadero sujeto: del sujeto de carne y hueso no queda ni rastro cuando el que manda es el sujeto capital. Pero este escenario de

siniestras condiciones en el ejercicio de la vida humana, la plantea a esta, aun así, como un campo de disputa.

Mientras buena parte de la filosofía actual reproduce un profundo pesimismo político, que se autoalimenta sea por el grado de conformismo que acompaña a la vivencia cotidiana arrebatada o ajena a cualquier emocionalidad no gerencialmente introducida, o por esa especie de condición enteramente trágica del proceso de subjetivación en la modernidad tardía (que imposibilita micropolíticamente a cualquier género de resistencia a que se amplíe en vivencias más abarcadoras, tendencialmente hacia terrenos macros de la política, las que son domeñadas por las objetividades espectrales que rigen al nivel del Estado y sus aparatos de administración). Sin embargo, en medio de este desesperanzador escenario, hoy se pueden encontrar otros gestos filosóficos disidentes: mientras que para algunas interpretaciones, que detectan esta condición trágica que caracteriza a la vida moderna, sobremoderna o hipermoderna solo parece ser permitido vivenciar un camino que de lo trágico nos lleva a lo cómico (como en el caso de Critchley, Zupanyic o Zizek), o a lo cínico o hasta a lo siniestral, parece preferible apostar como en Bolívar Echeverría por ese pequeño margen de huida que nos conduce hacia lo lúdico, en tanto emplazamiento ceremonial de los ritos iniciáticos, de la puesta en comunión con referentes ancestrales en tanto «mímesis festiva», la de un acontecer que politiza al arte y reactualiza de lo humano las energías que han de luchar por configurar una mejor forma de existencia.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Federico (2012). Bolívar Echeverría y la «mímesis festiva». En: D. Fuentes et al., Bolívar Echeverría. *Crítica e interpretación* (pp. 347-357). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras / Ítaca.

Arizmendi, Luis *et al.* (2014). *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Quito: IAEN.

Barreda Marín, Andrés (2011). En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. En: B. Echeverría (2011), *Crítica de la modernidad capitalista.(Antología)* (pp. 19-64). La Paz: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Baudelaire, Charles (2014 [1863]). *El pintor de la vida moderna*. México: Taurus.

Cook, Bruce (1970). *La generación* beat. Barcelona: Barral.

Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar (2001a). *Definición de la cultura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras / Ítaca.

Echeverría, Bolívar (2001b). *El juego, la fiesta y el arte*. (Mimeo). Recuperado de: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf

Echeverría, Bolívar (2003). Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría. *Íconos*, (17), 102-113.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista. (Antología)*. La Paz: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Elias, Norbert (1999). *Los alemanes*. México: Instituto Mora.

Escalante, Evodio (2012). Walter Benjamin y el advenimiento de la fenomenalidad pura en la obra de arte. En: D. Fuentes et al., *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación* (pp. 403-417). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras / Ítaca.

Fuentes, Diana *et al.* (2012). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras / Ítaca.

Gallego, Ferrán (2005). *De Auschwitz a Berlín. Alemania y la extrema derecha, 1945–2004*. Barcelona: Plaza & Janés.

Híjar Serrano, Alberto (2013). *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*. México: CONACULTA / INBA.

Hobsbawm, Eric (2013). *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*. Barcelona: Crítica.

Kempe, Frederick (2012). *Berlín, 1961. El lugar más peligroso del mundo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Kosik, Karel (2012 [1997]). *Reflexiones antediluvianas*. México: Ítaca.

Lepenies, Wolf (2008). *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Madrid: Akal.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1962). *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.

Marx, Karl (1980). *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861–1863)*. México: Terra Nova.

Marx, Karl (1989). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858.* (Tomo I, 12ª edición). México: Siglo XXI.

Masotta, Oscar *et al.* (1967). *Happening's*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Ortega Caicedo, Alicia (Ed.) (2007). *Sartre y nosotros*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Editorial El Conejo.

Piglia, Ricardo (2005). *El último lector.* Barcelona: Anagrama.

Piglia, Ricardo (2015). *Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación.* Barcelona: Anagrama.

Serur, Raquel (2014). Presentación. En: L. Arizmendi et al., *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI* (pp. 17-23). Quito: IAEN.

Specter, Matthew G. (2013). *Habermas: Una biografía intelectual*. Madrid: Avarigani.

1. Doctor en Filosofía Política, por la UAM-Iztapalapa. Investigador Titular C, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos/CEIICH-UNAM, 2012), obtuvo Mención Honorífica en la 8ª edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el Premio Frantz Fanon 2015 al trabajo destacado en pensamiento caribeño (The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (Buenos Aires, Herramienta, 2018) y *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH-UNAM, 2015). Director de *Memoria. Revista de crítica militante*. Contacto: joseg@unam.mx. ↲

Sujeto y modernidad

La teoría y la crítica de Arturo Andrés Roig

Aldana Contardi[1]

> La crítica como facultad de despertar, trabaja para encontrar el sentido, trabaja la inteligibilidad, y la historicidad de esta inteligibilidad (Meschonic, 2015, p. 148).

> Decir que el sujeto es la modernidad, es en primer lugar decir que la teoría del sujeto y la teoría de la modernidad son no solamente solidarias, sino correlativas una de la otra. Que están en una relación de implicación recíproca y de interacción (Meschonic, 2017, p. 139).

Los problemas que la noción misma de modernidad plantea sostienen numerosas interrogaciones acerca de sus alcances, especificidades, transformaciones y permanencia en la reflexión filosófica hasta nuestros días. Los problemas que suscita no se agotan en lo filosófico, también son epistemológicos, estéticos, éticos y políticos. La cuestión del sujeto es un problema central que atraviesa la obra de Arturo Andrés Roig, quien ha desarrollado también una revisión de la modernidad desde el contexto de América Latina. El filósofo mendocino despliega una reformulación y critica de la idea de sujeto desarrollada en la filosofía moderna europea. La crítica esbozada se centra principalmente en la idea de sujeto que proviene de la tradición que se nutre de la filosofía de Descartes, Kant y Hegel, así como las derivas contemporáneas de esas teorías. El análisis de Roig da cuenta, además, de una resignificación del legado de los pensadores de la sospecha para tematizar la cuestión del descentramiento del sujeto. Las diversas construcciones, formulaciones y desplazamientos conceptuales a propósito de la cuestión del sujeto en la obra de Arturo Roig son el hilo conductor de este trabajo. La posibilidad de fundamentar una teoría y crítica del pensamiento

latinoamericano toma como punto de partida en las proposiciones de este autor la cuestión esbozada en torno al concepto de "*a priori* antropológico". Este problema se centra en una crítica de la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de la afirmación de los sujetos en sus discursos y en diversas formas conductuales significantes. De modo tal que la formulación del *a priori* antropológico se encuentra atravesada tanto por un diálogo con los pensadores de la modernidad como por su lectura de la especificidad de la realidad latinoamericana. Sujeto y modernidad son nociones que están imbricadas, nos proponemos indagar esa imbricación en el pensamiento de Roig.

En trabajos anteriores hemos afirmado que es posible encontrar en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig una teoría crítica del sujeto, la cual puede reconstruirse a partir del análisis de distintos momentos y desarrollos que presenta su reflexión acerca del pensamiento filosófico latinoamericano (Contardi, 2016). En ese sentido, el núcleo de su propuesta teórica se encuentra en el rescate de la noción misma de la filosofía como crítica, lo cual supone una crítica interna no solo en relación con los límites de la racionalidad, sino que incluye al mismo sujeto del filosofar. Dicho de otro modo, el problema del sujeto se muestra como central en la filosofía latinoamericana desarrollada por Roig, teniendo en cuenta que él entiende que la teoría implica una praxis articulada a ella. Podríamos preguntarnos ¿qué implicancias tiene darle prioridad al sujeto en filosofía? Para responder a esta pregunta es posible distinguir diferentes ámbitos de problemas: teórico-metodológicos, antropológicos y ético-políticos.

La vasta y compleja producción teórica de Arturo Roig se encuentra atravesada por el propósito de establecer las bases teóricas de la filosofía latinoamericana, cuyos problemas giran en torno a la cuestión del sujeto. De este modo, su filosofar puede ser visto como un ejercicio dialéctico del pensar que articula la teoría con la praxis y la historiografía con la crítica sin buscar una síntesis. En otras palabras, esa dialéctica puesta en ejercicio no excluye ni opone la teoría a la praxis ni la historiografía a la crítica, pueden comprenderse como complementarias. En relación con los planteos en torno a la ampliación teórico-metodológica propuesta por Arturo Roig es posible analizar el lugar del sujeto en el cruce de "discurso" y "praxis".

Las problematizaciones que se refieren a la noción misma de

filosofía y su función, el sujeto del filosofar y su relación con los sujetos sociales, la tensión entre teoría y praxis, la conflictividad de la realidad social, la fundamentación de la ética, se van desplegando en distintos momentos de su trayectoria intelectual[2]. Estas cuestiones, que han sido objeto de la reflexión filosófica en distintos momentos históricos, siguen constituyendo temas vigentes para el pensamiento. El planteo de Roig parte de estar situado en el contexto latinoamericano, consciente de las mediaciones del discurso filosófico; su posición se configura a partir del reconocimiento de que solo se puede ser universal asumiendo la propia situacionalidad, punto de partida en el que pueden identificarse resonancias martianas.

Como afirma Cecilia Sánchez abordar los comentarios a favor o en contra de la modernidad ya sea desde la perspectiva europea, canadiense-norteamericana y latinoamericana supone ingresar en una escena problemática. Se trata de una escena que puede ser caracterizada como problemática ya que sus significados varían según las localizaciones y temporalidades desde los que se enuncian (cf. Sánchez, 2020, p. 29). Para la filósofa chilena la escena es problemática, además, porque pone en juego una noción de universalidad que debe dejarse atravesar por formas culturales en sus modos de intercambio y de traducción.

A continuación analizaremos cómo participa Roig en esa escena problemática que implica la modernidad. Proponemos avanzar en dos tópicos puntuales (de los múltiples posibles) a través de los cuales es posible acceder a su acercamiento a la modernidad: la cuestión de la crítica y la cuestión del sujeto.

1. Crítica y saber filosófico

Es rastreable en los escritos de Arturo Roig cierta insistencia sobre el carácter crítico de la filosofía. En este sentido, se destacan los artículos que componen su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*[3] (Roig, 2009), como la línea desarrollada en los estudios de Rostro y filosofía de nuestra América[4] (Roig, 2011) y *El pensamiento latinoamericano y su aventura*[5] (Roig, 2008). Este tema no solo importa a la filosofía, sino que interesa de modo directo a los sujetos y a las instituciones que cultivan y en las cuales se desarrolla la filosofía.

Si bien es a partir de Kant que la filosofía se ha considerado un saber crítico y se ha tomado conciencia de la necesidad de ello, para el filósofo mendocino, la criticidad de la filosofía es anterior al filósofo alemán, en cuanto puede ser definida como un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo. Es posible preguntarnos por la definición de la crítica y de lo crítico. ¿A qué alude la cuestión de la crítica? ¿Puede definirse la crítica de manera unívoca en su obra, o podrían señalarse matices? ¿Cuál es el carácter y alcance de la crítica a la que se refiere Arturo Roig?

Se podría pensar que la noción misma de crítica implica cierta amplitud, cierta multivocidad. En el caso del planteo de Roig tiene relación directa con el cuestionamiento por la función de la filosofía. En 1974 Roig define a la filosofía como función para la vida; otra perspectiva desde la cual es posible abordar el tema de la crítica es indagar la relación compleja entre filosofía y racionalidad, cuestión que está vinculada con el modo en que se entienda a la disciplina y a quienes la ejercen, con los medios por los cuales los sujetos hacen eso que llamamos filosofía, en ese marco tiene relevancia la noción de discurso.

Lo que es rastreable en la propuesta de Roig es una tarea constante de fundamentación de la articulación teoría-praxis. En este sentido, la relación entre teoría y crítica, la vinculación entre filosofía práctica e historia de las ideas, ilustran su preocupación teórico-práctica y permiten destacar a la filosofía como función crítica y emancipatoria, como función para la vida.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* define a la filosofía como un tipo de pensamiento que se caracteriza por cuestionarse a sí mismo, es decir, la filosofía se define por ser un saber crítico y no por ser un saber eminentemente teórico o contemplativo. "La filosofía es un saber crítico" es una proposición simple. Esta proposición tiene sentido y habilita a cierta transformación del pensamiento si se tienen en cuenta las implicancias que supone. En primer lugar, puede señalarse que se trata de una crítica de otras posiciones de pensamiento, especialmente aquellas que olvidan la articulación teoría-praxis.

La filosofía supone, en cuanto crítica, una filosofía de la filosofía. "Se trata de una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en

particular, en su realidad humana e histórica" (Roig, 2009, p. 9). Lo crítico tal como lo considera Arturo Roig no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón como en el caso de Kant en la *Crítica de la razón pura*. En la perspectiva del pensador mendocino la crítica exige y adquiere dimensión normativa como algo interno e intrínseco del quehacer filosófico, no como algo añadido o accesorio. En cuanto práctica, la filosofía contiene una normatividad que le es propia y los verdaderos alcances de la crítica solo pueden ser vistos en la medida en que se advierta la presencia de lo axiológico, porque no puede haber una crítica de la razón que pueda ser ajena a una crítica del sujeto. Lo que resulta remarcado es el aspecto antropológico, por lo tanto, las dimensiones históricas y axiológicas que no pueden ser desvinculadas del pensar filosófico ni de lo humano.

Como sabemos en la historia de la filosofía las categorías de sujeto y de crítica alcanzan a tener cierto peso decisivo con la modernidad, pero también a partir de esa época, y podría afirmarse que, hasta la actualidad, la noción de sujeto ha sido sucesivamente puesta en crisis. En otros términos, la tradición crítica que se gestó en el interior mismo de la modernidad puso bajo sospecha la transparencia de la conciencia del sujeto. Nietzsche, Marx y Freud son exponentes de posiciones teóricas en las cuales, si bien no está disuelta la idea de sujeto, la misma se encuentra cuestionada. Estos marcos de comprensión contribuyeron a producir un proceso de "descentramiento" del sujeto, una impugnación a la filosofía de la conciencia que se encuentra en la base del racionalismo occidental durante los siglos XIX y XX. La tarea reflexiva de Arturo Roig se inscribe en esa tradición de crítica y sospecha respecto del sujeto moderno y propone una vertiente de la filosofía de la *praxis* que acentúa el poder transformador y creador del sujeto humano concreto, histórico y empírico.

Su concepción de la crítica se vincula, conjuntamente, con los planteos surgidos de la Escuela de Frankfurt dentro de la cual el ejercicio de la crítica significó el rechazo del sujeto del idealismo. En esta línea, la categoría de sujeto no es radicalmente negada, sino que es revisada y restablecida, aunque advirtiendo sus límites. Asimismo, Roig considera que el sujeto no debe disolverse con la crítica y terminar siendo negado o hipostasiado, sino que su señalamiento debe

ser mostrado en toda su complejidad.

Para Arturo Roig la filosofía como praxis, decíamos, contiene una normatividad que le es propia, las normas tienen que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico. En este contexto Roig postula la necesidad de un *a priori* antropológico como condición del filosofar[6]. El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de "saber de vida", más que su pretensión de "saber científico", y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance (Roig, 2009, p. 11). Como saber de vida, la filosofía se vincula con la facticidad, con una situación existencial, con la cotidianidad misma.

El *a priori* antropológico al que Roig se refiere a partir de su lectura de Hegel puede ser enunciado como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" o como un "tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos". Entonces, el *a priori* antropológico, que es fundamentalmente un "ponerse" y que se comprende como el acto de un sujeto empírico, conlleva el rescate de la cotidianidad y con ella la acentuación de la contingencia. Este *a priori* no supone, según ya anticipamos, un mero sujeto de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*. Por este motivo la filosofía no puede reducirse a los límites de la razón y a las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que debe atender al sujeto que la ejerce.

Se trata de una concepción de la filosofía como crítica que incluye cuestiones relativas a la misma vida filosófica. En este sentido, para lograr la constitución de un pensamiento filosófico será necesario asumir las pautas propias de ese pensar, precisamente a eso hace referencia la cuestión de la normatividad. La crítica, en este sentido, también puede ser entendida como la toma de conciencia del sujeto de su propia *sujetividad*. El valor de estas pautas, que se muestran como programa o tarea del pensar, queda resaltado si el filosofar es considerado como una función de la vida y la vida es entendida no como algo dado, sino como algo por hacerse y que implica, también, formas de deber ser. La "filosofía de la vida" de la que habla Roig no se refiere al vitalismo de un Ortega y Gasset, sino a una filosofía conectada con lo social. La normatividad de la filosofía recibe su unidad y sentido de la autoafirmación del sujeto filosofante, de lo que él denomina *a priori* antropológico. Desde este punto de vista la pauta

primera del filosofar es la de la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico. De este modo, los verdaderos alcances de la crítica solo pueden ser vistos en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, actividad inherente a cualquier acción humana. Concomitantemente a la comprensión de la filosofía como crítica, en la obra de Roig se encuentra la idea de la filosofía como saber auroral y no como saber vespertino:

> Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas (Roig, 2009, pp. 15-16).

En este sentido es que la normatividad misma de la filosofía gira sobre el problema del sujeto. La afirmación del sujeto que acarrea una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Es por esto que Roig considera que la historia de las ideas constituye un campo de investigación que amplía las posibilidades de la tradicional historia de la filosofía porque ensancha los márgenes de la filosofía, sobre todo en relación con tradiciones "academicistas" de la filosofía. La historicidad se presenta en la filosofía latinoamericana, y más precisamente en la obra de Arturo Roig, como algo constituyente del filosofar. El cuestionamiento de la metodología ocasiona la necesidad de una ampliación metodológica y la propuesta concreta de incorporación de nuevas herramientas para el análisis de los discursos filosóficos:

> Si entendemos que la filosofía no se reduce a un discurso tal como se lo ha practicado dentro de las tradiciones académicas, sino que hay formas vividas que pueden llegar a lo discursivo al margen de aquellas tradiciones, el panorama será otro. Y otra deberá ser la metodología y otra, en fin, será la filosofía (Roig, 2008, p. 131).

2. Pensamiento del sujeto

La cuestión de la normatividad apunta a reflexionar sobre el camino

que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico. El sujeto que se afirma o se niega es inevitablemente un sujeto de discurso en acto de comunicación con otros. En la Introducción de *Teoría y crítica…* se propone reflexionar acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en el ejercicio de autoafirmación y autovaloración del sujeto. La primera pauta es precisamente la de la afirmación del sujeto, como exigencia fundante de carácter antropológico. De esa pauta se derivan otras que Roig explicita así:

> En primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática del humanismo. Luego, en cuanto que las formas de reconocimiento no alcanzan a constituirse dentro de aquellos términos, surge una tercera pauta, la que exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos (Roig, 2009, p. 17).

En tercer lugar, la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica. Y por último, en relación con la necesidad de "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos", Roig acentúa que un tipo de saber que asuma esa actitud debe conformarse como un "saber de liberación", el único compatible con un pensamiento filosófico transformador. Ese saber de liberación excede a la filosofía misma, pero es esta actividad la que brinda las bases teóricas para el despliegue de un saber así caracterizado. Estas pautas constituyen un programa que Roig irá desarrollando en su itinerario de práctica filosófica.

Una formulación clara de la vinculación del ejercicio del *a priori* antropológico y la necesidad de la crítica en la filosofía misma, que supone además un humanismo, la encontramos en un extenso párrafo en el cual el filósofo resume, con precisión, la complejidad del asunto. Citamos *in extenso* el texto para poder apreciar los alcances de la reflexión.

> Es connatural al acto de ponernos para nosotros mismos como valiosos, una pretensión de legitimidad. Sin lo primero, nos negamos en cuanto entes históricos, lo segundo, por su parte, nos puede llevar a la negación de la historicidad de los otros y consecuentemente de la nuestra. Ya hablamos en un comienzo de la necesidad y de la posibilidad de una crítica. La conversión de la conciencia histórica en una toma o posesión de ella, el eventual grado de

> plenitud que pueda alcanzar, depende de aquella crítica, que es individual y no lo es, que es subjetiva y al mismo tiempo depende de factores que nos impulsan o no hacia actitudes abiertas. Desde el punto de vista del discurso filosófico ha de partir, necesariamente, de la clara percepción de la ambigüedad de este saber, como asimismo de las herramientas metodológicas que organicemos en relación con su naturaleza. La comprensión de la universal historicidad de todo hombre que, como hemos dicho, supone un humanismo, exige una clarificación del grado de legitimidad de nosotros mismos como valiosos, aun cuando ella se efectúe desde aquel reconocimiento de historicidad, porque, como habíamos anticipado, aun dentro de los términos de un humanismo podemos estar jugando con las pautas del discurso opresor (Roig, 2009, p. 254).

De modo que la cuestión de la crítica se refiere a un ejercicio del filosofar mismo, que se relaciona con el sujeto que filosofa, pero que excede lo meramente "subjetivo", porque implica lo "objetivo", y aún más, lo intersubjetivo. La filosofía latinoamericana, nos aclara en otro de sus escritos, "es un preguntar por los modos de objetivación mediante los cuales los pueblos de nuestra América han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica" (Roig, 2001, p. 174; Roig, 2008, pp. 182-183). Es importante reparar en la expresión "modos de objetivación" porque ella hace referencia al papel del lenguaje en el mundo objetivo, así como a la existencia de otras formas de praxis (el arte, el juego, el trabajo) que operan como mediaciones que el filósofo ha de tener en cuenta en sus reflexiones. La construcción de la objetividad no puede avanzar sin una construcción de la subjetividad misma, y ambas labores son inevitablemente deconstructivas.

Roig acentúa en su artículo "Función actual de la filosofía en América Latina" (Roig, 1976) que las filosofías de denuncia, concretamente el marxismo y el freudismo, han dado las bases para una nueva forma de crítica y una nueva investigación de supuestos. El ejercicio de la sospecha es la actitud indispensable para abrirnos a la función crítica del filosofar.

La cuestión de la crítica se vincula, sobre todo, con la toma de conciencia de la filosofía de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época. De este modo, el inicio de esta filosofía está dado por una facticidad, que no se comprende como un hecho en bruto, como una facticidad pura, se trata de una facticidad envolvente

dentro de la cual coexisten el sujeto pensante o los sujetos y el objeto pensado. Afirma Roig que la conciencia, antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social antes que una realidad individual, que no hay conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no se debe organizar solamente sobre una crítica, sino también, y necesariamente, sobre una autocrítica. La intuición no reemplaza al concepto, este es representación, la preeminencia del ente y del ser humano en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser. La filosofía pretende instaurarse, entonces, como un saber crítico y autocrítico, no ubicado más allá de lo ideológico, sino asumiéndolo abiertamente y dentro de las categorías de un pensar de liberación.

Como afirmábamos, la crisis de la filosofía de la conciencia y de la presencia tuvo como resultado diversas posiciones que han sido denominadas, según la expresión de Paul Ricoeur, "filosofías de la sospecha", cuyos máximos teóricos han sido Nietzsche, Marx y Freud[7]. Arturo Roig resignifica algunos aspectos que fundamentan el ejercicio de la crítica. Una característica de los pensadores de la sospecha es la suposición de que todo texto posee por lo menos dos niveles de sentido, uno, manifiesto, de lectura inmediata y otro implícito o de lectura mediata. Entonces, de lo que se trata es de ejercer una hermenéutica, una interpretación de algo que exige al menos una lectura segunda. La función de la sospecha es, precisamente, alertar acerca de la posible existencia de ese otro nivel de sentido, y la crítica da las bases metodológicas para llevar a cabo la tarea hermenéutica. Dice Roig al respecto:

> A la sospecha la podríamos considerar, sin embargo, como una especie de pre-crítica que puede estar impulsada por motivaciones no estrictamente racionales, mientras que la crítica es llevada adelante como una tarea racional apoyada en una validez de un mismo signo (Roig, 2011, p. 128).

En este sentido, la crítica es un saber de supuestos y de mediaciones, particularmente los que pueden señalarse en el discurso, así como en las voces, objetos e imágenes que circulan en una sociedad. La filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas son entendidas por Roig como una teoría crítica que implica cuestiones relativas a la praxis social que incluye el saber disponible y aplicado.

En relación con esto, el planteo de Roig se encuentra vinculado estrechamente con la posición de los teóricos de Frankfurt que defendieron la necesidad de una teoría crítica, más allá de los planteos de Kant (Horkheimer, 2003a). En el caso de Horkheimer la teoría crítica se caracteriza, en oposición a la teoría tradicional, por remitir a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. De este modo, la teoría crítica, que es inherente a la praxis, no se satisface con la separación de pensar y actuar, el interés ínsito en ella es el de la supresión de la injusticia social, no se limita a comprobar y a ordenar según categorías. Además, el sujeto no se aísla de las luchas sociales en las que participa, en la medida en que no considera pensar y actuar como conceptos separados. Se ve, en este punto, que la concepción del sujeto que está a la base de la teoría crítica puede ser puesta en relación con la posición de Roig. Según Horkheimer esta teoría tiene por sujeto "a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza" (Horkheimer, 2003a, p. 243). En el caso de Roig, cuando se refiere al sujeto lo hace mediante el uso de algunas categorías que le permiten pensar en un sujeto plural, empírico, inserto en un horizonte de comprensión particular. El sujeto empírico alude, de este modo, a una experiencia axiológica primaria que es acto constitutivo de la *sujetividad* que es histórica, social y contingente.

Si retomamos lo mencionado acerca de la conciencia, la cual antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social antes que una realidad individual podemos dar un paso más:

> El "acto valorativo originario" es una posición axiológica que hace de supuesto en el clásico sentido de *suppositum* o *hypótheton*: aquello de que depende o en lo que se funda toda afirmación posible sobre el mundo, aun cuando la conciencia no pueda ser probada como anterior ontológicamente al mundo, sino todo lo contrario. La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando éste constituye el modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo, que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto (Roig, 2009, p. 83).

Afirmar que el sujeto es un sujeto empírico implica que no es posible pensar en una abstracción. Ahora bien, el grado de

universalidad que surge de la afirmación de la *sujetividad* condiciona en buena medida cómo puede comprenderse la universalidad y la objetividad. El sujeto concreto, empírico, es el que sostiene un principio fáctico de universalidad. El sujeto se integra en una totalidad social, no es un "yo" sino un "nosotros". En eso se basa la noción de *sujetividad*.

La filosofía se ocupa eminentemente de los modos de objetivación mediante los cuales los grupos humanos han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica (Roig, 2011, p. 240). No obstante, no solo se ocupa teóricamente de los modos de objetivación, sino que pretende ser, tal como venimos afirmando, un saber crítico. Si tenemos en cuenta que la crítica es un saber de supuestos y mediaciones que podemos señalar en el discurso, debemos considerar que es contemporánea a los hechos, es decir se realiza en el presente, espontáneamente, su posibilidad está dada en la praxis de la vida cotidiana y en la tarea decodificadora del discurso. Por lo tanto, la crítica es antes social que epistemológica y supone un constante descentramiento del sujeto como un poner al sujeto fuera de su centro como condición misma de *sujetividad*. Este descentramiento del sujeto que Roig ha llamado la mirada "ectópica" de la filosofía se complementa con la mirada "utópica" que no es otra que el ejercicio de la función utópica, como función propia del lenguaje y que puede ser descripta como el modo mediante el cual el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente (Roig, 1982, p. 57).

Si recapitulamos nuestras reflexiones, podemos advertir que la cuestión de la crítica, como ejercicio inherente a la filosofía, tal como lo postula Arturo Roig, se vincula en primer lugar con la tradición kantiana de la crítica (volveremos sobre este aspecto), pero excede, al mismo tiempo, los términos de la crítica referida a los límites del conocimiento tal como queda planteado por el pensador moderno. También se relaciona la crítica con el ejercicio de la sospecha, en el sentido en que es desarrollada en pensadores como Nietzsche, Marx, Freud; aunque también con otros pensadores que adoptan un modo de abordaje que podría ser calificado como de sospecha, de ruptura o de denuncia, tales como Eugenio María de Hostos y José Martí. Además, mantiene conexión con la noción de "crítica" en el sentido en que es enunciada por la Teoría Crítica, en especial con los planteos de los

integrantes de la Escuela de Frankfurt; en este caso lo definitorio es el aspecto social de la crítica y lo que se pone en juego es la función social de la filosofía. Y es en relación con este último matiz que se relaciona con una crítica de las prácticas racionales –o irracionales– puestas en juego en el acto de preguntar y argumentar filosófico como en la cotidianidad, apuntando a rescatar la potencialidad ético-política de la crítica[8].

El saber filosófico se presenta ejerciendo una fundamentación acompañada de una crítica de supuestos, es decir, como un saber abiertamente "desocultante", lo que podría ser entendido como no ideológico, aun cuando desde ese mismo discurso genere luego formas ideológicas. "La objetivación discursiva epistémica actúa de modo constante con funciones que le son propias –en la medida en que se pone en movimiento con una determinada especificidad–: la ideología y la crítica" (Roig, 1984, p. 146). El discurso filosófico se diferencia, así, del discurso científico, según Arturo Roig, porque en sus formas desarrolladas agrega a la fundamentación, la crítica más o menos elaborada de los supuestos de otros intentos de fundamentación.

Las más elevadas formas de criticidad tienen su raíz en formas espontáneas de decodificación, las que se generan en la actividad humana real de los miembros de una sociedad. Este modo de ejercer la crítica implica que la filosofía no puede resolverse en una "filosofía de la cultura", sino que es una "filosofía de las formas de objetivación" (Roig, 2008, p. 182)[9].

> Una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de "ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros" (Roig, 2009, pp. 16-17).

Una de las categorías paradigmáticas para rastrear el tema del sujeto en la filosofía de Arturo Roig es la de "*a priori* antropológico". Para su análisis ha de tenerse en cuenta la referencia a la vinculación kantiana-hegeliana de la cuestión de la aprioridad. El filósofo mendocino acentúa el carácter histórico-antropológico del *a priori* para distinguirlo de la formulación del *a priori* en Kant tal como es

tratado en la *Crítica de la razón pura* (1996 [1787]).

En todo su espesor, la cuestión de la crítica se anuda a la cuestión de los alcances de la aprioridad. Roig reconoce que la amplitud de lo crítico que él resignifica ya se encontraba en la filosofía kantiana misma, aunque no sea objeto declarado y buscado en esa primera crítica kantiana. En el pensamiento de este filósofo moderno identifica que la crítica supone lo regulativo y lo normativo. La norma o las normas no son algo adherido externamente a la filosofía, sino que se derivan de su estructura misma. Así, se acentúa el carácter normativo de la filosofía fundado no solo en la razón, sino en las posibilidades del ser humano. En la primera crítica Kant afirma que es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura, pero reconoce que una de las "partes más importantes de nuestro anhelo de saber" (Kant, 1996 [1787], p. 14) es la que excede el uso empírico de la razón. Reconoce Kant que hay algo que nos impulsa más allá de los límites de la experiencia, ámbito que quedará configurado como el de lo práctico. El uso práctico de la razón es reconocido como "absolutamente necesario" (Kant, 1996 [1787], p. 17), se trata del ámbito moral, ámbito en el cual la razón se amplía más allá de los límites de la sensibilidad.

La investigación kantiana admite, según Roig, dos pautas identificables: la primera, remite a la posibilidad de fundar el conocimiento científico en los juicios sintéticos *a priori*, esto suponía una determinación previa de esos *a priori*. El método transformado de pensamiento, según Kant, consistía en delimitar lo *a priori*: "no conocemos *a priori* de las cosas más que los que nosotros mismos ponemos en ellas" (Kant, 1996 [1787], p. 15). Ahora bien, esos *a priori* son de tipo formal lógico o epistemológico, remiten a una cuestión de conocimiento. La segunda pauta remite a otro tipo de *a priori* distinto, de carácter antropológico, "así expresamente señalado por el mismo Kant y claramente reconocido cuando nos habla de la metafísica como una exigencia espontánea e inevitable del hombre o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que nos es imposible renunciar" (Roig, 2009, p. 10). Tal es el sentido que se desprende de un cierto tipo de ejercicio de la crítica, el de Kant, el cual se despliega en dos niveles, el lógico trascendental y el antropológico. De este modo, la filosofía se organiza sobre la normatividad misma de la crítica.

3. Ponernos a nosotros mismos como valiosos

La categoría de *a priori* antropológico, enunciada por Arturo Roig, hace referencia a un ejercicio previo a todo discurso filosófico. Ahora bien, concretamente esta noción, que constituye uno de los hilos conductores de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* queda planteada como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos", planteo que surge a partir de la meditación hegeliana acerca del comienzo de la filosofía. Roig se refiere a la reflexión de Hegel en *Introducción a la historia de la filosofía,* allí se plantea el problema del "comienzo de la filosofía y de su historia". Su comienzo concreto, histórico, dice Hegel, se produce en la medida en que el sujeto filosofante "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" y que "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Estas afirmaciones no implican la reducción a la mera subjetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y en cuanto la filosofía necesita además de la forma concreta de un pueblo. De este modo, Roig sostiene que el sujeto que se afirma como valioso no es un sujeto singular, sino plural (Roig, 2009, p. 11).

¿A qué remite esa noción de sujeto plural? ¿Qué implicancias tiene? Roig mismo aporta algunas pistas para poder responder a estas inquietudes. Aun cuando quien enuncia discursivamente la autoafirmación pueda ser identificado como un sujeto individual se trata de un sujeto inserto en la sociedad. En ese sentido, el pensar excede lo individual y lo subjetivo. Relacionado con lo dicho, Roig se refiere al sujeto plural latinoamericano en términos de un "nosotros" (cf. Roig, 2009, pp. 19-24; Ramaglia, 2020, pp. 52-53). Lo que se visualiza en la afirmación del "nosotros" es cierta integración de lo individual en procesos de identidad colectiva que conllevan formas de ser y de deber ser.

Recurrimos a una reflexión de Meschonic acerca de la diferencia que puede señalarse entre nombrar "modernidad" y "modernidades", ya que consideramos aporta una interpretación que reviste interés para el análisis de lo plural.

> El punto de partida sobre el cual voy a volver ahora es el plural. No es un plural inocente. Decir las modernidades, en plural, ya es decir otra cosa que lo

> que se dice con este singular, que hace como si hubiera una esencia de la modernidad. Decir modernidad en plural, ya es destruir la esencia, porque lo plural tiene esta virtud magnífica de ser una crítica de la esencialización del singular (Meschonic, 2017, p. 66).

Si, como decíamos previamente, la afirmación de un sujeto plural, de un "nosotros", posibilita advertir la mediación discursiva de las configuraciones históricas de la identidad, esto implicaría una ruptura con las posiciones esencialistas de la identidad y de los sujetos. Del mismo modo como Meschonic menciona la apertura que implica el plural al referirse a modernidades y no simplemente a modernidad, es posible afirmar que la referencia a sujetos plurales conlleva una concepción de la historia, una acentuación de la contingencia que atraviesa el ejercicio de ponernos a nosotros mismos como valiosos y considerar valioso el conocernos a nosotros mismos.

El "ponernos a nosotros mismos como valiosos" se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado, social y epocalmente. Ese ponerse el sujeto como valioso no puede ser pensado mediante la noción abstracta de individuo del pensamiento moderno. Se trata de una afirmación y valoración compartida. El acto originario de autoafirmación es eminentemente un acto valorativo, y no solo gnoseológico. Las relaciones que mantiene quien enuncia un discurso de afirmación con el mundo, con una comunidad, con los otros sujetos, no pueden ser aisladas de ese acto valorativo.

En el marco de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Arturo Roig analiza el problema del "comienzo" de la filosofía. En ese contexto de análisis retoma la afirmación de Hegel de "ponernos a nosotros mismos como valiosos", esta es considerada por Roig en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*. La tesis central remarcada es que no hay "comienzo" de la filosofía sin la constitución de un sujeto. El autor mendocino aclara que no se trata de la constitución de un sujeto pensante puro al estilo del *ego* cartesiano, sino de un sujeto empírico, que no implica un sujeto reducido a lo somático. La empiricidad a la que se hace referencia es una manifestación inmediata de la historicidad. Roig advierte que la empiricidad resulta desvirtuada en Hegel como consecuencia de la contradicción entre lo histórico y lo ontológico ya que en esta filosofía el ser humano es débil como sujeto de la historia.

En suma, todo ser humano se define por la historicidad, esto es, por su empiricidad. Esto implica la existencia de una conciencia histórica, es decir, implica la existencia de una determinada experiencia de sí mismo que solo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad es una *empeiría* y el hombre como sujeto histórico un sujeto *émpeiros*, lo que no mienta que haya elaborado o acumulado experiencia, sino que es capaz de hacerlo.

El sujeto que "se pone a sí mismo como valioso" y "considera como valioso el pensar sobre sí mismo", en este acto originario de autoafirmación, acto que es fundamentalmente valorativo, se constituye como tal (como sujeto empírico). La prioridad de lo axiológico sobre lo gnoseológico radica en que lo posibilita. Aquel ejercicio valorativo originario permite una toma de distancia frente al mundo, dicho de otro modo: solo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y ese tomar distancia es, primariamente, un hecho antropológico. El objetivar el mundo y tomar conciencia de su situacionalidad de sujeto se articulan. De este modo, cuando el sujeto latinoamericano se plantea la necesidad de una filosofía lo hace como sujeto empírico: desde su propia autocomprensión que parte de un "nosotros" capaz de organizar su discurso sobre su situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica. El sujeto es entendido como integrado en la totalidad social, por lo tanto, no como un "yo" sino como un "nosotros" (cf. Roig, 2009, pp. 81-82).

El "acto valorativo originario" es una posición axiológica que hace de supuesto, es decir, aquello de que depende o en que se funda toda afirmación sobre el mundo, aun cuando la conciencia no pueda ser probada como anterior al mundo sino todo lo contrario:

> La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando este constituya el modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo, que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto (Roig, 2009, p. 83).

Este modo de comprender al sujeto, como empírico, queda plasmado en la categoría de *sujetividad* que es el acto de ponernos como sujeto. La *sujetividad* es la raíz de toda objetividad ya que los

objetos se entienden ligados al sujeto por las pre-interpretaciones que el sujeto mismo realiza sobre el objeto.

Roig retoma la *Introducción* que Hegel realiza a sus *Lecciones de historia de la filosofía* en la que este autor hace girar toda la cuestión del "comienzo" de la filosofía alrededor de la noción de "sujeto", ya se trate de su comienzo en relación con lo social-histórico, ya como su fundamentación epistemológica. También son revisadas las consideraciones que realiza Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* para analizar la cuestión del "comienzo". En esta obra lo que se plantea es fundamentalmente el comienzo de la conciencia: la constitución del ser humano como sujeto y por eso mismo, la realización del hombre en cuanto hombre. La historia de la conciencia o de las etapas de la concientización del hombre, que van desde el aparecer de la conciencia misma hacia planos cada vez más "profundos" y gracias a los cuales el hombre se va constituyendo como sujeto aparece descrita en la *Fenomenología del Espíritu*. Esos momentos son: el de la conciencia o del "en sí", el de la autoconciencia o del "para sí" y el de la razón o del "en sí y para sí". El primer momento se trata de la simple conciencia propia del nivel del conocimiento sensible, se relaciona con la certeza inmediata y con la actitud contemplativa porque se acepta pasivamente la revelación del ser. En este momento no hay conciencia de sí, sino de la cosa contemplada; no hay propiamente sujeto. En el plano de la autoconciencia el hombre se convierte en un ser consciente de su oposición al mundo y por tanto consciente de sí mismo. Este segundo momento implica el paso de una temporalidad a otra, del tiempo confundido con la temporalidad propia de la naturaleza se avanza a la historia. Para eso es necesario un impulso que permita al hombre descubrirse a sí mismo como sujeto: el deseo. Las necesidades que son originaria y primariamente orgánicas, naturales, mueven a poner la naturaleza a nuestro servicio y con ello a introducirla en lo histórico. El papel que le toca jugar al sujeto en cuanto autoconciencia es el de la transformación, por cuanto la única vía para negar la naturaleza consiste en historizarla. La autoconciencia es una figura que solo posee su verdad, para Hegel, en la figura siguiente de la conciencia: la razón.

Hegel plantea el problema de la naturaleza del sujeto cuando trata la cuestión de la conciencia para sí o autoconciencia. En este momento se trata de un sujeto inmerso en un mundo relacional

humano del que deriva su propia posibilidad como sujeto y, a la vez, todos sus riesgos. Ha de recordarse que según Hegel la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. Es necesaria la relación con otro, pues este completará el acto mediante el reconocimiento sin el cual no hay autoconciencia posible. El reconocimiento no comienza con la relación de dos autoconciencias que se encuentran ambas constituidas como autónomas y libres, sino que aparecen como contrapuestas.

Arturo Roig ha indicado que el *a priori* antropológico puede ser entendido como "*a priori* histórico", de hecho comenzó utilizando la noción *a priori* histórico en el Congreso de Morelia, México, que se realizó en 1975, cuyo escrito fue publicado en 1976 bajo el título "Función actual de la filosofía en América Latina". Ahora bien, él mismo refiere que deja de lado este concepto para darle énfasis al de "*a priori* antropológico" por las implicancias que el primero conlleva (cf. Roig, 1976). Lo que relaciona a la noción de *a priori* histórico al modo como lo entiende Foucault y el *a priori* antropológico es que ambos conceptos remiten a cierta concepción de la facticidad, que no es un mero conjunto de hechos.

El *a priori* antropológico es para Roig un cierto *a priori* histórico, el punto de partida del filosofar, punto de partida que es inmediato pero no asertórico; se trata de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma. Esa facticidad se inscribe en una comprensión y en una valoración, ello "envuelve" al sujeto pensante y al objeto pensado. Es, entonces, una "situación existencial" (Roig, 1981, p. 11). Esta situación existencial se vincula con lo que Foucault llama *a priori* histórico, donde lo histórico no es algo que determina a lo temporal desde fuera, sino que es asimismo histórico. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega una causalidad preponderante (Roig, 1981, p. 11). Este *a priori* histórico-antropológico no solo lo integran categorías intelectuales, sino también estados de ánimo que dan sentido al discurso en el que el saber se expresa y a la conducta de quienes elaboran ese saber. Esta estructura juega como "horizonte de comprensión", como "sistema de códigos", se trata de una estructura determinante y determinada que hace posible el filosofar.

4. La modernidad a partir de sus categorías

A modo de conclusión podríamos afirmar que hay múltiples formas en las que Arturo Roig revisita la modernidad. En su obra es posible encontrar tratados conceptos fundamentales de la filosofía moderna, análisis de las consecuencias de algunas teorías modernas, una crítica a ciertas posiciones y también el reconocimiento y valoración de teorías, categorías y formas de pensamiento.

La modernidad en Roig se refiere al sujeto y la crítica; la modernidad no cierra ni describe una totalidad histórica, sino que sus análisis actualizan las preguntas por las permanencias, alcances y transformaciones de la modernidad. Modernidad y sujeto se anudan en el pensamiento de Roig en una búsqueda de caracteres, rastros y olvidos, se los piensa a partir de la situacionalidad de los sujetos latinoamericanos.

En síntesis, el pensamiento de Roig se inscribe entre los filósofos que desde Latinoamérica leen, critican y revisitan la modernidad no tanto como tema, sino como problema ineludible del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Antes que pretender agotar en estas líneas la cuestión del sujeto y la modernidad en Roig, se trata de abrir a la consideración de un campo de problemas que repone la función crítica de la filosofía como un modo de activar la conciencia de la época, la inteligibilidad del presente, de un presente que asuma el pasado de un modo crítico y habilite posibilidades alternativas de existencia.

La crítica implica nuevos conceptos, en el caso de Roig se destacan las nociones de *a priori* antropológico y la de *sujetividad*, de las cuales hemos recuperado algunas de sus características fundamentales. La formulación de estos conceptos está en constante diálogo con la concepción de sujeto que proviene de la modernidad, especialmente en las formulaciones kantiana y hegeliana. Ahora bien, se trata de un diálogo en el que no están ausentes la sospecha, la denuncia de sus límites y en cierta medida una invitación a deshacer las trampas que la modernidad incluyó en nosotros como su eficacia más profunda.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2020). Un humanismo crítico desde nuestra América. En: A. Arpini; M. Muñoz y D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos*

inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad (pp. 25-41). Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Arpini, Adriana; Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.) (2020). *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Contardi, Aldana (2016). *La filosofía latinoamericana como teoría crítica del sujeto en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig*. [Tesis doctoral. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo].

Horkheimer, Max (2003a). Teoría tradicional y teoría crítica. En: M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires / Madrid: Amorrortu Editores.

Horkheimer, Max (2003b). La función social de la filosofía. En: M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 272-289). Buenos Aires / Madrid: Amorrortu Editores.

Kant, Immanuel (1996 [1787]). *Crítica de la razón pura.* México: Porrúa.

Meschonic, Henri (2015). *Spinoza, poema del pensamiento*. Buenos Aires: Tinta Limón / Cactus.

Meschonic, Henri (2017). *Para salir de lo posmoderno.* Buenos Aires: Tinta Limón / Cactus.

Pizarro, Carolina y Santos Herceg, José (2012). El rearme categorial en el pensamiento de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (14), 41-51. Mendoza: INCIHUSA-CONICET.

Ramaglia, Dante (2014). Filosofía latinoamericana: humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana,* (31), 53-67. Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Ramaglia, Dante (2020). Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual. En: A. Arpini; M. Muñoz y D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad* (pp. 43-66). Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad

Nacional de Cuyo.
Roig, Arturo (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En: VV.AA., *La función actual de la filosofía en América Latina* (pp. 135-152). México: Grijalbo.
Roig, Arturo (1981). Función actual de la filosofía. En: A. Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (pp. 9-23). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Roig, Arturo (1982). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. *Revista Idis*, Cuenca, Ecuador, (11).
Roig, Arturo (1984). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América*, IPGH, (98),143-167.
Roig, Arturo (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
Roig, Arturo (2001). *Caminos de la filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
Roig, Arturo (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
Roig, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
Roig, Arturo (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América.* Buenos Aires: Una Ventana.
Sánchez, Cecilia (2020). Modernidad colonial, mito irracional y modernidades *otras* en América Latina. *Hermenéutica Intercultural*, (33), 27-56. DOI: https://doi.org/10.29344/07196504.33.2296

1. Doctora en Filosofía y Profesora de grado universitario en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Ha sido becaria doctoral y posdoctoral de CONICET. Sus líneas de trabajo se vinculan con la filosofía argentina y latinoamericana. Participa en proyectos de investigación de la SIIP-UNCuyo y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Actualmente se desempeña como Profesora Titular en la cátedra de "Pensamiento y arte latinoamericano", en la Facultad de Artes y Diseño, como Profesora Adjunta en "Historia de la filosofía latinoamericana", en "Historia de la filosofía argentina" en la Facultad de Filosofía y Letras, y en "Antropología filosófica" en la Facultad de Educación, Universidad Nacional de Cuyo. Contacto: aldana.contardi@ffyl.uncu.edu.ar. ↲
2. Para reconstruir la noción de filosofía y su función puede verse especialmente su escrito: "Función actual de la filosofía en América Latina" (Roig, 1976). Para ampliar su caracterización de la filosofía como "función para la vida" reviste interés: "De la 'exétasis' platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles", incluido en: Roig (1993). Pueden considerarse las siguientes citas como esclarecedoras de su posición: "Decir que la filosofía es una función de la vida es, pues, afirmar que es un hecho social y que muestra, los caracteres básicos de esa realidad, entre ellos, el más patente, el

de la conflictividad o lucha, a través del cual se desarrollan las relaciones humanas. Y esa lucha, no ajena a una voluntad de poder, lo es contra la naturaleza, pero también de los hombres entre sí. Ella es la que impulsa a la historia” (Roig, 1993, pp. 96-97). La relación entre el filósofo y su tiempo histórico, o también la relación entre un modo de ejercer el filosofar y la realidad histórica, está planteada con mayores o menores niveles de explicitación en: Roig (2008, 2009 y 2011).

3. La primera edición de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* es de 1981 (México, Fondo de Cultura Económica). En lo siguiente mencionamos la segunda edición: Roig (2009).
4. *Rostro y filosofía de nuestra América* (Buenos Aires, Una Ventana, 2011,) es una segunda edición corregida y aumentada de *Rostro y Filosofía de América Latina* (Mendoza, EDIUNC, 1993).
5. La primera edición de *El pensamiento latinoamericano y su aventura* es de 1994 (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina). En lo siguiente mencionamos y referenciamos la edición de 2008 (Buenos Aires, El Andariego).
6. Según Yamandú Acosta (2020) el “*a priori* antropológico” acuñado por Arturo Roig es la categoría analítico-crítico-normativa central para fundamentar la tesis de su pensamiento filosófico como un humanismo crítico desde nuestra América (p. 26).
7. Para reconstruir la lectura de Roig sobre el pensamiento de Freud y Marx, véase: Roig (2002, pp. 134-135).
8. Cf. Roig (2011, pp. 103-112). Allí se muestra el itinerario propuesto desde la “exétasis” platónica a la teoría de las ideologías.
9. Una filosofía de las formas de objetivación promueve, además, un “rearme categorial”. Puede verse al respecto: Pizarro y Santos Herceg (2012).

El *ethos* barroco o acerca de la afirmación de una subjetividad nuestroamericana

Federica Scherbosky[1]

Repensar la modernidad en nuestra América trae aparejado múltiples particularidades, entre las cuales la colonialidad constituye una de las aristas ineludibles. Desplegada esta última como el anverso necesario de una modernidad que se presentaba eminentemente ilustrada y emancipadora, se ha constituido como eje articulador de la identidad latinoamericana, y sin dudas en muchos aspectos lo sigue siendo. No obstante, nos interesa aquí pensar algunas tramas que consideramos han funcionado como formas de resistencia y creación en este Sur. Una de ellas es el barroquismo y más específicamente el "*ethos* barroco" que postula Bolívar Echeverría[2] al pensar la modernidad en América Latina.

1. Notas introductorias a la cuestión de la modernidad

En términos generales, podemos sostener que, a partir del siglo XV, la consolidación de la ciudad burguesa marcada por el intercambio mercantil, da inicio a lo que se conoce como modernidad. Las relaciones personales son reemplazadas por relaciones entre propietarios, los usos citadinos se imponen sobre los rurales. La economía mercantil marca la base de un nuevo modo de vida que inaugura la política moderna.

Aunque numerosos autores hacen hincapié en la constitución subjetiva que se inaugura con la modernidad, a saber, el *ego cogito*, el individuo propietario, o el humanismo exacerbado –dirá Echeverría– nos interesa profundizar en los fundamentos de tal constitución. ¿Cómo es que se da ese paso de lo rural a lo urbano?, ¿cómo y por qué surge este individuo con la característica de propietario? y ¿qué noción de vida, de sociedad, de economía y cultura están a la base?

Al pretender definir la modernidad, Echeverría sostiene que habría que entenderla como el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en las sociedades europeas del siglo XVI. Hay una trama que fundamenta estos procesos diversos y que logra, para el autor, producir una totalización civilizatoria como no había sucedido antes en la historia. Del mismo modo en que sostiene Enrique Dussel (2000) que se articula una historia mundial a partir del "encubrimiento" de América, ya que se abre el mundo bajo una idea de totalidad hasta ese momento no conocida, o al menos no conocida por el canon europeo de conocimiento. La idea de mundo como totalidad comienza a articularse entonces en estos procesos de grandes cambios que concebimos como modernidad.

Esta nueva forma histórica tiene su fundamento en un cambio tecnológico que, al decir de Echeverría (2000), "afecta a la raíz misma de las múltiples 'civilizaciones materiales' del ser humano a todo lo ancho del planeta" (p. 144). Se trata de un salto cualitativo tanto en el medio de producción como así también en la fuerza de trabajo, ya que se pasa de estar sometidos por el medio exterior –o naturaleza– a lograr un cierto control sobre él. El ser humano parece lograr su mito fundacional de ser "amo y señor" de la Tierra y esto se logra con un cambio en el proceso de producción que implica la lucha "definitiva" contra la escasez. Este cambio tecnológico radical libera, de alguna manera, a la humanidad, ya que si es posible dominar la escasez, si el alimento está garantizado y no hay que luchar por él, ni someter a nadie para ello, se podría vivir libremente, de un modo más emancipado, más digno, más solidario.

Echeverría sostiene que la esencia de la modernidad se da en un momento crucial de la historia de la civilización europea y que al resto de la humanidad este reto le llegará más tarde y con menor intensidad. Esta esencia implica la posibilidad y necesidad de elegir un cauce histórico, a saber, si la abundancia va a sustituir a la escasez originaria en la que la existencia humana se ha sostenido hasta el momento o no. El desarrollo técnico habilita esa posibilidad y es Europa la que puede, o a la que le toca, decidir al respecto. Como bien afirma:

> (...) la civilización europea debía dar forma o convertir en sustancia suya un

> estado de cosas inédito: el de la abundancia y la emancipación posibles. Debía dar cuenta de un impulso cuya dirección espontánea iba justamente en sentido contrario al estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado (Echeverría, 2000, p. 146).

Las sociedades hasta entonces habían configurado sus modos de vida, sus modos de reproducción social y los códigos de vida acordes –o sea la cultura– en función de la escasez. Es decir, un modo de vida articulado sobre la lucha con el otro por el alimento, donde el otro debía ser aniquilado o explotado pues implicaba un riesgo en la propia supervivencia. El desarrollo técnico a partir del siglo XVI permite a Europa, al menos en primer lugar, cambiar esta configuración. Pero esto no se da como una necesidad histórica unidireccional, sino que habilita la posibilidad de elegir qué hacer o cómo vivir esta nueva configuración; si desterrar el fundamento de la escasez y la consecuente concepción de la alteridad como amenaza o seguir habilitándolo, aunque de maneras variadas.

En ese sentido, aunque hay una forma ideal de esa totalización de la vida humana, aun indecisa o de concreción en suspenso, hay, a la vez, una forma real de la misma, que implica distintos proyectos de efectuación o intentos históricos de actualización, que dotan a la existencia concreta de formas variadas. Hecho por el que ya inicialmente Echeverría sostiene la modernidad como un proceso múltiple, o al menos en términos de variadas posibilidades de existencia bajo esta matriz totalizadora. Como bien afirma el autor: "Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria" (Echeverría, 2000, p. 147). Aun hoy esos intentos están presentes, pues la modernidad sigue vigente a pesar de los variados discursos que pretenden clausurarla. Hay una multiplicidad de formas de existencia –y a eso apelará el autor con sus *ethos*– para vivenciar la lucha de la técnica contra la escasez y en función de ello reconfigurar su concepción civilizatoria.

Sin embargo, a pesar de las múltiples modernidades, o de cómo estas se configuraron a lo largo de la historia, hay una que ha sido la más operativa, la más "efectiva" y que ha sido la modernidad que se desarrolló en las sociedades industriales de Europa noroccidental, a partir del siglo XVI y que sigue vigente en la actualidad. Esta se

sostiene y caracteriza por una forma muy especial de organización de la vida económica, en la que se subordina tanto el proceso de producción como así también el de consumo al sistema capitalista.

Esta es la "elección" que realiza Europa frente al desafío de la abundancia y la emancipación. Podría haber cambiado la base sobre la que se habían estructurado las civilizaciones hasta entonces, pero al subordinar el proceso de producción y consumo al capitalismo la posibilidad de la emancipación en sentido pleno se anuló. El capitalismo implica la subordinación de la "forma natural" del proceso de producción a la "forma valor", o lo que usualmente se conoce como "valor de uso" y "valor de cambio" respectivamente. Esta subsunción es lo que va a marcar para Echeverría todo el rumbo de la modernidad, e incluso de las múltiples modernidades. Todas están bajo la estructura capitalista porque comparten la misma base de subordinación, la diferencia en cómo viven esta es lo que va a generar una distinción en las modernidades y lo que el autor analiza a partir de su categoría de *ethos*, que veremos en el siguiente apartado.

Sin embargo, antes de adentrarnos en la propuesta del *ethos* histórico nos interesa marcar una cuestión más, no menor en absoluto, a partir de la relación entre modernidad y capitalismo. Se trata de cómo pensamos el lugar de nuestra América en esa trama, cómo vivimos aquel reto del que habla Echeverría y con qué intensidad. Decidimos apelar a aquello que Aníbal Quijano (1992) denomina "colonialidad del poder" y que implica dar cuenta del anverso de la modernidad ilustrada. Frente a la modernidad definida desde Europa como racional, emancipadora, civilizatoria, pujante; desde nuestra América no podemos dejar de pensarla como opresión, conquista, colonización, avasallamiento, imposición. Asumimos una modernidad que no fue solo ilustrada, o al menos denunciamos que esa supuesta ilustración implicó opresión en nuestros territorios, instancias que Enrique Dussel denuncia como "mito de la modernidad" en tanto gran inversión (Dussel, 1992)[3].

De igual modo nos interesa profundizar en las implicancias de estos hechos históricos, en el modo en que se fueron articulando como fundamento de nuestras historias, de nuestras culturas y de nuestras subjetividades. Y es allí donde apelamos a la noción de "colonialidad" de Quijano, en la que denuncia que la trama que se articuló en la modernidad sigue vigente en la actualidad, pues como señala: "(…) la

globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial" (Quijano, 2014, p. 201). La modernidad llevada a cabo a partir del siglo XVI por Europa occidental, que implicó la organización de la vida económica bajo el modelo capitalista, constituyó un patrón de poder que no solo se articuló mundialmente en términos económico-políticos, sino que, como bien sostiene Echeverría, también implicó el fundamento de toda una civilización, en su concepción misma de subjetividad y en su relación con la alteridad.

El sociólogo peruano diferencia *colonialismo* y *colonialidad* y para ello nos remite a su artículo "Colonialidad y modernidad/racionalidad", publicado en la revista *Perú Indígena* (cf. Quijano, 1992). Allí describe su concepción de modernidad-colonialidad, pero debe primero definir qué es la colonialidad. El colonialismo en América Latina concluye, de manera más o menos generalizada a fines del siglo XIX (aunque aún hay enclaves coloniales). No obstante, sostiene Quijano, hay instancias del colonialismo que se perpetúan, más allá del fin de este. La subjetividad que se crea bajo la trama del colonialismo, las relaciones intersubjetivas, la opresión, la organización de la vida, del trabajo, la concepción de la organización y la *centralidad* del mundo en función de Europa, entre otras, permiten que Quijano sostenga el concepto de *colonialidad* como la estructura de poder que se perpetua más allá del fin del colonialismo. Este patrón de poder se sostiene sobre dos ejes: uno es la raza como factor de clasificación social y otro es el control del trabajo bajo la estructura del capital, cuestión que deviene en el capitalismo. Cuando ambos ejes se entrecruzan, termina de conformarse este patrón de poder colonial, ya que se produce una clasificación racial del trabajo y de todas las instancias que devienen de él. Esta trama, afirma Quijano, proviene del colonialismo, se crea allí, pero lo excede por mucho, por lo que le fue necesario generar otro concepto que posibilite pensar la presencia del colonialismo en la actualidad y en ello radica la noción de "colonialidad del poder". Al historizar este proceso, afirma que:

> (...) la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o

> “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder, fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante (Quijano, 1992, p. 12).

En este sentido es que Quijano sostiene que, si bien la conquista terminó y la colonización también, sigue operando un patrón de poder que articula nuestras subjetividades y nuestras culturas y que esto es justamente la colonialidad. Estas están marcadas por la dominación, la opresión, la racialización que sigue operando en la actualidad, por lo que nuestras subjetividades y culturas siguen siendo colonizadas. Numerosos pensadores y pensadoras han retomado los aportes de Aníbal Quijano ampliando el concepto de la colonialidad del poder, a la del saber, del género, del ver, entre otras[4]. Asumimos este proceso de colonialidad como parte de nuestra identidad y de nuestra historia como instancia ineludible al pensar la modernidad. No obstante, nos interesa ir más allá de él, ya que consideramos que muchas de estas perspectivas implican una cierta visión pasiva o victimista de las subjetividades y culturas en nuestra América.

2. *Ethos* histórico o acerca de una teoría crítica de la modernidad capitalista

Sin dejar atrás la crítica marxista, pues el fundamento de la modernidad radica –como vimos– en la posibilidad técnica de liberarse de la escasez y aun así en la elección de la misma –ahora artificialmente bajo el capitalismo–, Echeverría pretende desarrollar una teoría crítica de la cultura. Considera que es ineludible la crítica marxista, pero que hay que complementarla con una crítica de la

cultura, ya que la crítica a la cultura moderna es una ventana para repensar y criticar toda la modernidad capitalista. Además, particularmente, para comprender el desarrollo del capitalismo latinoamericano hay que pensar tanto el tiempo de trabajo, que es de lo que se encarga la economía y que trabaja fuertemente a partir de Marx, como así también el tiempo libre, que es lo que va a pensar como cultura.

Sostiene, de hecho, que a partir de la crítica de la economía política que realizó Marx, hay que hacer una ampliación a la cultura y emprende una teoría crítica del conjunto de la vida moderna, pues, para el autor, se da una falsa encrucijada entre historia económica e historia cultural. Encrucijada que logra mediar a partir del concepto de "*ethos* histórico", ya que este:

> (…) enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada, el *ethos* histórico de la época moderna desplegaría varias modalidades de sí mismo, que serían otras tantas perspectivas de realización de la actividad cultural, otros tantos principios de particularización de la cultura moderna (Echeverría, 2000, pp. 12-13).

La modernidad se presenta entonces como múltiple, en el sentido de que no es una sino son varias las maneras en que las sociedades, y consecuentemente los sujetos que en estas se desarrollan, reaccionan ante el hecho fundamental en torno al cual ella se constituye, esto es, el capitalismo. Tanto las sociedades como los sujetos están afectados en su propia constitución por una contradicción insalvable entre dos principios estructuradores divergentes, entre dos "lógicas" incompatibles; que son lo que mencionamos anteriormente como "forma natural" y "forma valor" o "valor de uso" y "valor de cambio" respectivamente. Esta contradicción, que naturalizamos por cierto, si no estuviera mediada de alguna forma haría imposible la vida y esa es la función para Echeverría del *ethos* histórico.

El primero de estos principios es al que Marx llamó "natural", pues es parte de cualquier sociedad humana e implica el uso concreto de las cosas. Motivo por el que también se lo conoce como "valor de uso". Se trata de la duración y consistencia práctica de las cosas y estructura la vida cotidiana de manera concreta, pues implica la

relación con el entorno y la satisfacción de las necesidades. El segundo principio estructurador de la vida moderna se contrapone al primero y es exclusivo de los últimos siglos de la historia, ya que se trata del valor mercantil de las cosas. Este valor se obtiene cuando se autonomiza la esfera mercantil del valor de la vida concreta en términos prácticos o de uso. La autonomía implica entonces un valor-capital, un valor que se autovaloriza o un proceso de acumulación de capital. Como bien sostiene Echeverría al analizar este segundo principio:

> Se trata de un principio que es ajeno a la realización concreta de la vida humana y a la consistencia cualitativa de las cosas; que tiene en cuenta esta realización y esta consistencia, pero sólo en abstracto, como si la una fuera el vehículo de esa voluntad "cósica" del capital y la otra el soporte de la cristalización o materialización del valor mercantil; se trata de un principio o una "lógica" que pretende estructurar el mundo de la vida en referencia al telos cuantitativo siempre inalcanzable del incremento por el incremento mismo (Echeverría, 2002, p. 5).

El primer cruce entre modernidad y capitalismo fue en el siglo XVI, pero solo a partir del siglo XIX comenzó un proceso de subsunción real de todos los ámbitos de lo humano al capital. La modernidad quedó entonces plenamente sometida a la lógica de reproducción del valor, a este fin inalcanzable del incremento por el incremento mismo, a la acumulación sin más, dejando en el olvido la realización de la vida humana y el disfrute. Frente a la contradicción entre las dos lógicas económicas, se sobrepuso la forma valor sobre la forma natural y esto articuló los diferentes modos en los que se vivió, y se sigue viviendo, la modernidad capitalista.

Estos dos principios son contradictorios en sí mismos y si no estuviera esta mediación que implica el *ethos* la vida sería invivible. Echeverría sostiene de hecho que la contradicción se suspende o neutraliza porque el principio estructurador capitalista, o sea la forma valor, se impone a la forma natural, a este principio que había estructurado lo social hasta la imposición del capitalismo, pero que la contradicción no se resuelve en absoluto de este modo, solo se neutraliza. Consecuentemente el sujeto característico de la modernidad capitalista debe poder vivir con cierta naturalidad esta subordinación de lo social-natural que estructuraba la forma natural,

al principio de acumulación, al mundo de las mercancías, que se contrapone al mundo concreto de los valores de uso; debe poder interiorizar en su vida cotidiana que lo que rige la sociedad ya no son las necesidades, su satisfacción y el consecuente disfrute, sino el trabajo enajenado, la insatisfacción para la gran mayoría de la sociedad (esta escasez, ahora artificial) y la acumulación desmedida para algunos (Echeverría, 2000, p. 148).

El *ethos* histórico se da entonces como una estrategia, tanto en términos sociales como singulares, que posibilita a los sujetos resolver, al menos en apariencia, esa contradicción invivible, ya que implica la rearticulación de la identidad en función de la demanda de la modernidad capitalista, que de no reconfigurarla podría implicar su desaparición. Echeverría define claramente el *ethos* histórico al afirmar que:

> El concepto de *ethos* se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Un *ethos* es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; cristalización que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro (Echeverría, 2002, p. 6).

Se trata de un acoplamiento entre norma y persona, como instancia objetiva en términos sociales y subjetiva en la conformación o rearticulación de la identidad. Esta estrategia de supervivencia es lo que posibilita una cierta vida civilizada bajo los parámetros del capital, que de suyo serían invivibles. Permite la no desaparición por completo de comunidades que fueron sometidas y arrasadas, particularmente en la conquista de América, pero que logran de alguna manera readaptarse y sobrevivir. Cada comunidad articulará de manera diferente esta contradicción y gestionará sus estrategias de supervivencia de modos particulares. Echeverría sostiene que los modos en que se concretan los hechos de cultura, como elección para sobrevivir a la contradicción, son cuatro, ya que son cuatro las posibilidades de experimentar la subordinación de la forma natural de la vida a la forma valor, o de vivir y reaccionar ante la acumulación

por la acumulación misma.

3. Cuádruple *ethos* o sobre diferentes modos de sobrevivir a la modernidad capitalista

El primer modo o estrategia para sobrevivir a la modernidad es el que Bolívar Echeverría denomina "*ethos* realista" y se trata justamente de la identificación con el mundo mercantil. Al ser la única dinámica realmente triunfadora no solo se la vive como la mejor opción posible, sino que además se busca anular la contradicción entre ambos principios. La forma valor se impone de modo tal sobre la forma natural, al punto de pretender potenciar y perfeccionar la producción y consumo de los valores de uso, pero ahora bajo la lógica mercantil. Hecho que habilita la superproducción y el consumo desmedido como instancias usuales en el sistema capitalista, pero que no están acorde a las necesidades de las sociedades, sino que son creadas artificialmente. El marketing como eje central de los sujetos y de las sociedades es un claro ejemplo de las derivas actuales de este *ethos* realista[5].

Echeverría ejemplifica este *ethos* con el *american way of life*, que implicó un doble proceso tanto objetivo como subjetivo. Pues, por un lado, se dieron condiciones inmejorables –en términos técnicos, territoriales, financieros– para una expansión sostenida e imparable de la economía industrial. Pero por otro, subjetivamente, generó en la población "la convicción de que bastaba con ser involucrado en esa economía para ingresar en un paisaje de satisfactores más extenso, intenso y diferenciado que el más perfecto de los que el ser humano pudiera imaginar" (Echeverría, 2002, p. 8). La posibilidad del consumo desmedido habilita la convicción de que no había nada que el progreso capitalista no pudiera hacer efectivo. Acá se visibiliza claramente este individuo propietario característico de modernidad, que asume además que todos sus logros son fruto de su propio esfuerzo y que fundamentan las complejas perspectivas meritocráticas vigentes aun hoy (cf. Heler, 2002). Se piensan como objetos de consumo –fruto del esfuerzo individual– tanto los electrodomésticos, como las clásicas casas "americanas", la seguridad pública o la democracia.

Así, lejos de vivir la imposición de la forma valor como una opresión o subordinación de la forma natural, de los procesos de

consumo necesarios para una sociedad, se vive como la ratificación de que ese es el camino correcto, que es la perspectiva realmente triunfadora a la que hay que sumarse y fortalecer, la del consumo desmedido y las necesidades creadas, pero que pueden satisfacerse fruto del propio esfuerzo. Sin duda que esto sucede solo para un segmento de la población que no puede tomar conciencia de las implicancias de este consumo desmedido, ni de los costos humanos de ese supuesto progreso capitalista.

Esta perspectiva realista es la que analizó Max Weber en su clásico libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), donde podemos visibilizar al protestantismo como religión productivista. Esta trama es la que hereda EEUU, por lo cual la modernidad que vivencian es completamente diferente a la nuestra de trama católica. Echeverría se diferencia de la lectura de Weber, ya que considera que este asumía que estar en el capitalismo equivalía a ser un empresario capitalista y no fue capaz de ver matices en las diferentes respuestas posibles que dieron las sociedades al capitalismo, y que es lo que justamente tematiza con su cuádruple *ethos*.

El segundo *ethos* de la modernidad capitalista es el denominado "romántico". Este también pretende anular o borrar la contradicción entre los dos principios que se dan en el capitalismo; pero, a diferencia del primero, busca invertir la subsunción y asume la neutralización de dicha contradicción como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización, y no su derrota, que es lo que sabemos se da efectivamente. Muy propio del romanticismo, este *ethos* conceptualiza la vida moderna y su despliegue como una aventura vital propia del ser humano, y como tal puede ser rehecha o reencauzada por medio de la voluntad de este. Resalta la creatividad, transformación y profunda creación de la modernidad, considerando las miserias y opresiones como costos necesarios y a la vez pasajeros de tanto esplendor.

Un buen ejemplo de esto son las patrias nacionales como una de las construcciones características de la modernidad. "La nación moderna es una entidad imaginaria que se construye a partir de las naciones naturales o comunidades existentes sobre un determinado territorio" (Echeverría, 2002, p. 9). Las naciones son las que aportarán los rostros humanos a la acumulación del capital. Pero no logran captar que el desarrollo capitalista se sostiene en la renta de la tierra y

en la renta demográfica o explotación de los trabajadores, sino que también la viven como una inversión. El elemento fundamental para este *ethos* no es el capital sino la nación. Así “los capitales son capitales nacionales, instrumentos de los pueblos en su aventura de autoafirmación en calidad de estados, de grandes personajes colectivos en medio del concierto internacional” (Echeverría, 2002, p. 10).

El nacionalismo moderno viene a complementar perfectamente al individualismo. Este individuo aislado necesita poner algo en el lugar de las comunidades destruidas por la modernidad. Aboga por una identidad comunitaria que vendrá de la mano del Estado-nación como logro de autoafirmación y reconocimiento. Como la culminación de esta experiencia vital intrínsecamente humana. En palabras de Echeverría:

> Realidad de consistencia derivada, la identidad nacional de la modernidad capitalista descansa en una voluntad sustentable del nacionalismo, entre ingenua y coercitiva: la de confeccionar, a partir de los restos de la “nación natural”, ya negada y desconocida, un conjunto de marcas singularizadoras, capaces de nominar o distinguir como compatriotas o connacionales a los individuos abstractos (propietarios privados) cuya existencia depende de su asociación a la empresa estatal (Echeverría, 2000, p. 154).

“Clásico” es como se denomina al tercer *ethos* pues trata de ser una aproximación lo más fiel posible al ideal. En este sentido se presenta de manera completamente diferente a los dos anteriores, ya que sí identifica y vivencia la subordinación de la vida concreta y sus valores a las imposiciones del capitalismo como el sacrificio que realiza de hecho. Percibe cómo la vida concreta es aniquilada en provecho de las imposiciones del valor abstracto y la acumulación desmedida. Y percibe esta contradicción no solo como evidente sino sobre todo como inevitable. La vivencia casi como una ley natural cuya vigencia no puede eludirse y que, en el mejor de los casos puede aminorarse. El ejemplo que retoma Echeverría es el del capitalista que es capaz de percibir claramente la dinámica de explotación en el sistema vigente pero que no puede atentar contra ella, ya que es una estructura que lo excede y que cualquier intento de su parte sería en vano. Sin ser revolucionario ni pretender una modificación radical, este capitalista que encarna al *ethos* clásico se aboca a generar el

mayor bienestar posible en la gente que lo rodea. Busca aminorar la enajenación estructural dando el mejor trato posible a sus obreros y empleando de manera altruista la fortuna producida por ellos para él. No hay resolución posible de esta contradicción y la vida se sacrifica en este proceso, pero se logran ciertos remiendos que aminoran, aunque sea ínfimamente, este sacrificio.

El cuarto modo de realización del *ethos* histórico moderno es el que interesa especialmente, ya que nos ayuda a pensar la modernidad en América Latina y es el que Echeverría denomina "*ethos* barroco". Este modo, al igual que el clásico, identifica la contradicción entre ambos principios, pero a diferencia del *ethos* clásico no la vive como inevitable. Aun sin garantías de resolución posible del conflicto entre ambos principios, el *ethos* barroco apuesta a la "reivindicación de la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso, y lo hace incluso en medio del sacrificio del que ellos son objeto a manos del capital y su acumulación" (Echeverría, 2002, p. 11).

El filósofo ecuatoriano apela a esta denominación a partir del arte barroco y de la noción de Theodor Adorno acerca de este como "decoración absoluta", como "puesta en escena absoluta", que les posibilita a los sujetos –inicialmente a los indígenas– por medio de una representación volver a reivindicar la vida y sus valores de uso. Se trata de una forma de resistir al sacrificio de la vida misma que implica el sistema capitalista y para resistir apelan a un plano imaginario, ya que en el plano real lo que hay es devastación y enajenación. La puesta en escena es el rescate de ese plano imaginario, que de algún modo termina volviéndose más real, o sin duda más vivible que la vida misma. De hecho Echeverría afirma que se trata de:

> (…) una puesta en escena que ha dejado de sólo servir a la representación de la vida que se representa en ella, como sucede en todo arte, y que ha desarrollado su propia "ley formal", su autonomía; una puesta en escena que sustituye a la vida dentro de la vida y que hace de la obra de arte algo de un orden diferente al de la simple apropiación estética de lo real (Echeverría, 2002, p. 11).

Esta perspectiva que apela a la resistencia de la vida, en su dimensión social, comunitaria, y que rescata los objetos en tanto valores de uso es la que nos interesa destacar, ya que, coincidimos con el autor, prima de algún modo en nuestra América. Si bien en la

historia del occidente moderno, en términos generales, ha dominado el *ethos* realista, por ser justamente el más productivo para los parámetros capitalistas, ya que no solo acepta la subsunción del valor de uso al valor mercantil, sino que además lo promueve e incrementa; podemos afirmar que no ha sucedido lo mismo en nuestra América. En función de que no fue la misma decisión, ni con la misma intensidad la modernidad que se dio en Europa occidental de la que se llevó a cabo en América, las formas de vivir la contradicción son también radicalmente diferentes.

Y aquí volvemos al tema de la conquista de América, ya que fue fundamental en la forma de vivir la modernidad y consecuentemente en la conformación de la identidad americana. Al pensar esta última suele ubicársela usualmente en términos pasivos, como aquella que *fue producto* de la conquista, que fue avasallada, que fue fruto del mestizaje debido a la imposición y a la toma de las mujeres como un territorio más de conquista. Siempre en esa voz pasiva donde los sujetos latinoamericanos *fueron hechos* desde afuera, por circunstancias que les transcurrieron, pero de los que no fueron protagonistas, o en los que no figuran como tales.

Lo que nos interesa resaltar del *ethos* barroco es su lectura de las sociedades y los sujetos en nuestra América como agentes de su propia historia. Aun en la marginalidad de esta, aun con sus culturas y sus vidas devastadas se dieron a la tarea de sobrevivir, lo cual ya es una opción por la vida, pero además buscaron recrear o rehacer mundos habitables. Se dio como una estrategia de supervivencia, sin un proyecto o plan consciente y formal que luego se volvió costumbre, actitud inercial, irreflexiva.

En el siglo XVII, luego de la devastación de la conquista durante el largo siglo XVI, las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas lograron una vida económica informal y transgresora que, de acuerdo a los estudios de Echeverría, logró tener más importancia que la economía formal bajo el control de las coronas ibéricas. Economía como estrategia de supervivencia, no en función de la acumulación desmedida planteada por el capital. Y en buena medida esa sigue siendo la tónica que se mantiene aún hoy en nuestra América. Incluso Luis Arizmendi, discípulo de Bolívar Echeverría, al analizar su obra en una conferencia denominada “El Barroquismo como convocatoria a repensar la historia en América Latina”, sostiene que aquí no ha

podido imponerse del todo la forma valor porque hay una raigambre propia que rescata siempre, de alguna manera, la vida como valor. La influencia de los pueblos originarios sigue vigente y nos ha salvado, entre otras cosas de la expoliación completa de la naturaleza. En América Latina, ya entrado el siglo XXI siguen vigentes los indígenas como sujeto social, siendo esto una prueba de la vigencia del *ethos* barroco. Si pensáramos bajo los parámetros del progreso moderno, deberían haberse anulado como sujeto histórico, por considerarlos justamente premodernos. Sostenemos sin embargo que están más vigentes que nunca, prueba de ello ha sido la declaración de Bolivia como país plurinacional.

Por otro lado, debemos hacer patente que el capitalismo en América Latina no fue ni es una copia del europeo, no solo por la existencia de formas mixtas durante la conquista (como la encomienda o la hacienda), sino aun en la actualidad. En nuestra América se da una sobre explotación o doble explotación, debido a que el salario no alcanza para la reproducción de la fuerza de trabajo nacional. A partir de esta realidad se dan formas mixtas o combinadas, ya que se trabaja en el sistema capitalista, sometido a la explotación como en los países "centrales" y además se generan vínculos con los sistemas comunitarios de autoconsumo, basados en las realidades indígenas, porque de no ser por estas estrategias sería imposible la existencia. Esto demuestra cómo hay integración pero también resistencia, cómo hay adaptación a los parámetros mercantiles pero también persistencia de formas precapitalistas, aun por la demanda del mismo capitalismo, ya que sin estas estrategias de resistencia la fuerza de trabajo nacional moriría. Este ejemplo da cuenta de la vigencia del *ethos* barroco como propio o preponderante en nuestra América.

Continúa reactualizándose, aunque *aggiornada* a los tiempos, la estrategia de supervivencia de la población indígena que sobrevivió al exterminio del siglo XVI, sobre todo en México y en Perú, pero que luego se extendió por todo el continente en los siglos XVII y XVIII. Con sus ciudades, culturas y comunidades arrasadas se dieron a la tarea de rehacer un mundo vivible y eso implicaba un cierto proceso de integración a la cultura española impuesta. Con esa intención de construcción y sabiendo que reconstruir sus antiguos mundos era imposible, lograron crear una cosa distinta. Esto marcó definitivamente la identidad latinoamericana, pues puso en práctica lo

que el autor considera es el mayor recurso de la historia de la cultura, el mestizaje.

Asumimos el mestizaje como un proceso preponderantemente cultural, y nos alejamos de las nociones que lo vinculan a lo biológico, pensando en la hibridez o en la "raza cósmica" (cf. Vasconcelos, 2003 [1925]). Se trata de un proceso complejo y conflictivo, en el que no hay diálogo ni igualdad entre las partes, sino imposiciones y las consecuentes resistencias, negociaciones, integraciones. Porque no se trató, como se suele decir eufemísticamente, de un "encuentro entre culturas", sino de conquista y colonización. Sin embargo, nos resulta central destacar la actitud activa que tuvieron los indígenas en este proceso de mestizaje que presenta Echeverría, en el que al construir un mundo nuevo le imprimen de algún modo los restos de sus códigos culturales; no de manera planeada y consciente, sino como efecto de su propia actitud de integración, pero también de resistencia. Esto es lo barroco que marcó y marcará característicamente la identidad latinoamericana, inventarse una vida dentro de la muerte o la destrucción causada por el capitalismo.

Sostenemos que esta capacidad de invención implica una capacidad de agenciamiento de la propia subjetividad indígena y luego latinoamericana que históricamente nos ha sido negada. Como el *ethos* implica un proceso tanto objetivo como subjetivo, que se expresa tanto en la norma como la persona, es que consideramos posible afirmar no solo una modernidad barroca, como sostiene el autor, sino una subjetividad barroca, como característica de nuestras latitudes. Una subjetividad que si bien renuncia y suelta sus propios códigos culturales, no asume sin más códigos ajenos. Se da un proceso de devoración, en el que "El mestizaje puede considerarse como un proceso semiótico de 'codigofagia' donde las sub-configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí mismas" (Pacheco Chávez, 2014, p. 75).

Echeverría describe el proceso llevado a cabo por las sociedades indígenas del siglo XVI y destaca que:

> No sólo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la sujetidad de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que lo que

> esa re-construcción reconstruyó resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que debió asimilar. Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la performance sin fin del mestizaje (Echeverría, 2002, p. 13).

4. Conclusión o acerca de la afirmación de la vida en medio de la muerte

La humanidad ha optado por vivir o sobrevivir al capitalismo de diversos modos que se ven plasmados en los diferentes *ethos* que propone Echeverría. De algún modo los cuatro *ethos* implican una cierta decisión de sobrevivir pues logran neutralizar la contradicción entre los dos principios que articulan esta modernidad capitalista: la forma natural y la forma valor. Si no mediara, a través de lo que el autor propone como *ethos* histórico, esta contradicción se haría invivible, por lo que sostenemos que, aunque de manera diferenciada, los cuatro *ethos* eligen de algún modo la vida.

Sin embargo, la afirmación de la vida se presenta de manera bien diferente en los dos *ethos* que podríamos suponer como más opuestos, el realista y el barroco. En el primero la adhesión a la marcha de la historia, esa que deja ruinas sobre ruinas, es completa. Incluso se apuesta a acrecentarla y perfeccionarla. Si entrecruzamos este modo de vivir con la perspectiva de la colonialidad, podemos sostener que la afirmación de la vida aquí se asume desde una subjetividad y una cultura colonizada. Subjetividad que olvida la prioridad de la vida como experiencia social y que se asume como individualidad aislada, propietaria y consumista. Al punto de llegar a considerar la vida misma en tanto propiedad, motivo por el cual puede venderse y comprarse en el mercado como una mercancía más, como fuerza de trabajo. La acumulación es la vara con la cual se construye la pertenencia social. Sociedad que no es otra cosa que la yuxtaposición de individuos aislados que se vinculan en función de sus necesidades económicas. Así la elección de la vida en función de la forma valor implica un realismo que elige “comprar” la civilización ocultando la barbarie de la cual es sin duda parte y responsable.

Si apostamos en cambio por una afirmación de la vida que la asuma desde una perspectiva más compleja y variada, que considere los vínculos culturales, los fenómenos comunitarios y que se vincule con los objetos en tanto medios para satisfacer necesidades reales, nos encontramos con lo que Echeverría conceptualiza como *ethos* barroco.

Nos interesa destacar esta mediación, que si bien no es revolucionaria, pues no apuesta a destruir la contradicción de los dos principios estructurantes del capitalismo, sí implica una resistencia a su avance desmedido y posibilita, sobre todo, la creación de algo nuevo. Creación que se lleva a cabo por medio del mestizaje, que claudica, en algún punto a su propio código cultural y entrecruzando o devorándose mutuamente una cultura a otra logran cierta integración, pero en la que lo que se obtiene es algo nuevo. Consideramos que esta perspectiva abre un camino de emancipación de la subjetividad nuestroamericana ya que la sitúa en un lugar de agencia de su propia historia, con las limitaciones propias de la situación en la que se encuentra, pero que aun así logra priorizar la vida y resistir en medio de la devastación y la muerte.

En ambos *ethos*, el realista y el barroco hay una cierta afirmación de la vida, solo que la primera conduce a una especie de distopía en la que la aceptación de la autonomización de la economía lleva a una vida mercantilizada. En cambio el barroco resiste a esta autonomización y vuelve a entrecruzar de manera indisoluble economía y cultura, donde la vida se pone como centro para pensar trabajo y disfrute como una sola cosa, apostando a una vida no enajenada. Aunque la modernidad devino capitalista, con un predominio del *ethos* realista, el barroco que impregna nuestra América nos abre la posibilidad de pensar en una modernidad alternativa, en la construcción de comunidades donde la escasez ya no sea el núcleo que articula las relaciones, ya que las posibilidades técnicas para resolverlo existen. Solo falta implicarnos más en nuestra subjetividad barroca para que la resistencia y la integración se encaucen hacia la utopía de una vida emancipada.

Bibliografía

Barriendos, Joaquín (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 13-29. Universidad

Central Bogotá, Colombia.

Deleuze, Gilles (2006 [1990]), Post-scriptum sobre las sociedades de control, Polis [En línea], (13). Recuperado de: http://journals.openedition.org/polis/5509

Dussel, Enrique (1994 [1992]). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad.* La Paz: UMSA. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http:// bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf

Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El equilibrista.

Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

Echeverría, Bolívar (*2002)*. *La clave barroca en América Latina.* Quito. Recuperado de: http://bolivare.unam.mx/ensayos/la_clave_barroca_en_america_latina

Echeverría, Bolívar (2007). *Meditaciones sobre el barroquismo.* Ponencia presentada en la Universidad de Toronto. Recuperado de: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Guadalupanismo%20y%20barroco.pdf

Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Recuperado de: https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf

Gramaglia, Paola (2018). El proyecto Modernidad/Colonialidad. Aportes para la construcción de un conocimiento autónomo de América Latina. *Pelícano*, (4), 101-118. Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Recuperado de: http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1426

Heler, Mario (2002). *Individuo. Persistencia de una idea moderna.* Buenos Aires: Biblos.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. Recuperado de: http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf.

Pacheco Chávez, Víctor Hugo (2014). Bolívar Echeverría, *ethos* barroco y destrucción de la riqueza. *Youkali*, (16), 70-79.

Quijano, Aníbal (1992) Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, *13*(29): 11-20. Lima.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.

Scherbosky, Federica (2020) Una actualización de la Disputa de Valladolid, o acerca de cómo se ingresa en la comunidad de comunicación. *Galáxia. Revista do Programa de Pos-Graduaçao em Comunicaçao e Semiótica*, (43). enero-abril, 26-40. Pontificia Universidad Católica de San Pablo. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/1982-25532020144236

Vasconcelos, José, *La raza cósmica* (2003 [1925]). (Segunda edición. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948). Recuperado de: https://www.biblioteca.org.ar/libros/1289.pdf

1. Profesora y Doctora en Filosofía. Investigadora en el Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, INCIHUSA–CONICET. Profesora Adjunta de Antropología Filosófica en la Facultad de Educación, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: fedescherbo@gmail.com. ↵
2. Nació en 1941 en Ecuador y murió en México en 2010. Su formación de grado fue en filosofía, aunque con el correr de los años se formó también en economía en la Universidad Nacional Autónoma de México. En los años sesenta vivió y estudió en Alemania. Aunque fue con la ilusión de estudiar con Heidegger, no pudo hacerlo y fue en la Universidad Libre de Berlín donde transcurrió su estancia. Allí entró en contacto con los pensadores de la Escuela de Frankfurt, instancia decisiva para él, ya que marcaron su fuerte vínculo con Marx y con una ampliación hacia lo cultural dentro del pensamiento marxista. En los setenta se instaló en México y allí vivió y trabajó hasta su muerte en 2010. Fundó diversas revistas políticas, culturales y académicas. Escribió numerosos libros y artículos y fue profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, recibiendo también premios y distinciones por su pensamiento crítico latinoamericano. ↵
3. Para ampliar esta perspectiva véase: Scherbosky (2020). ↵
4. Para ampliar las lecturas de la colonialidad del poder en relación al género véase: Lugones (2008). Y en relación con la colonialidad del ver: Barriendos (2011). ↵
5. El análisis que realiza Gilles Deleuze en su texto *Posdata: sociedades de control* (2006 [1990]), es un buen ejemplo de estas derivas. ↵

II. Revisitando tradiciones intelectuales: reflexiones acerca de los alcances y actualidad de la función crítica

Modernidad y crítica

Consideraciones a partir de un posible diálogo entre la Teoría Crítica y el pensamiento crítico latinoamericano

Dante Ramaglia[1]

1. Introducción: resonancias de la modernidad en tiempos de globalización

El pensamiento filosófico de la época actual, y en particular del período histórico que recibe el impacto de los acontecimientos que trastocan al mundo contemporáneo, ha requerido reiteradamente reinventarse a sí mismo desde una toma de distancia con los procesos que se desencadenan a partir de la formación de la modernidad. Esto resulta evidente, y al mismo tiempo difícil de realizar, al constatarse que las consecuencias de la trayectoria seguida desde la etapa moderna continúan incidiendo en el presente, especialmente a partir del efecto ocasionado por las experiencias traumáticas que se presentan con crudeza desde el siglo pasado. En tal sentido, deben considerarse sucesos extremos como las dos grandes guerras y la secuela de conflictos bélicos ocurridos por motivos estratégicos de control territorial y geopolítico a nivel internacional, la acentuación de marcadas desigualdades sociales y económicas que relegan a la miseria a grandes mayorías de la población mundial, el despliegue del capitalismo en el marco de la globalización neoliberal que conduce a la concentración de las decisiones en corporaciones transnacionales que tienden a desplazar a los Estados nacionales, la sobreexplotación de la naturaleza hasta un límite que lleva a afectar la misma supervivencia de la humanidad a mediano plazo, entre otras manifestaciones extremadamente perjudiciales que se revelan de modo patente en la actualidad. Esta enumeración, sin duda incompleta, pone de manifiesto la necesidad de sostener un ejercicio de la crítica, que en parte retorna sobre las implicaciones de la

modernidad para efectuar una revisión de su proyecto civilizatorio.

Por cierto que el reverso de estos aspectos negativos señalados con el desarrollo derivado del mundo moderno lo constituyen las transformaciones profundas de la organización social y política, que han implicado mayores grados de autonomía y emancipación de los sujetos, así como la construcción de nuevas relaciones humanas basadas en la consagración de derechos universales, en que se ha procurado alcanzar una mayor realización de las posibilidades abiertas con respecto a las sociedades tradicionales. El mismo hecho de la difusión de modos de vida democráticos en la mayoría de los países occidentales nos indican sobre estos cambios sobrevenidos con la modernidad, independientemente del análisis que pueda efectuarse respecto del modo en que se vienen desarrollando las formas concretas que revisten las democracias, con mayor o menor grado de realización de libertades, de ampliación de derechos o de incorporación auténtica de la participación ciudadana, al mismo tiempo que se trata de redefinir los márgenes con que se cuenta para un proceso de liberación en las formaciones políticas y sociales contemporáneas respecto de los condicionamientos que impone el capitalismo en su fase globalizada.

Asimismo, el desenvolvimiento histórico experimentado a partir de la modernidad, que se extiende en sus proyecciones hasta el momento actual, ha sido acompañado de una profundización del sentido crítico, si bien este último presenta variantes significativas. Con esta afirmación, se trata de indicar que la crítica adquiere características específicas que se refuerzan a partir de la configuración de la racionalidad moderna, así como se refiere al hecho de efectuar una evaluación acerca de la serie de fenómenos contradictorios y situaciones límite a los cuales se ha llegado con ciertos sucesos que han requerido, y requieren más aún en el marco de una ontología del presente, realizar una crítica radical de la misma modernidad.

En el caso antes mencionado, tal como lo ha señalado Wolfgang Bonß (2005, pp. 53-54), a partir de una reconstrucción histórica del concepto de crítica puede observarse que en sus inicios en la antigüedad griega esta pasa de tener una fundamentación normativa última en un principio ordenador del cosmos –el *nous*–, que se mantiene como orden trascendente divino en el cristianismo, a otra fundamentación normativa última que se identifica con el ser humano

dotado de razón que le confiere una característica esencial sustentada en el derecho natural, de acuerdo al modo en que lo va a prefigurar la secularización de la crítica racionalista del siglo XVIII. La noción anterior de crítica, que va a darse en las edades antigua y medieval, no busca modificar un orden que se concibe ya preestablecido sino, en todo caso, debe únicamente ser restaurado. Esta perspectiva se diferencia de lo que sucede con la cultura filosófica moderna que frente a las condiciones que impiden la realización humana, particularmente provenientes del campo de la política y la religión, efectúa una radicalización de la crítica social para denunciar a esos poderes que sujetan a distintos sectores sociales, constituyéndose así como *crítica de la dominación*. Según indica Bonß (2005, pp. 55), esto significa también que la crítica ya no puede ser fundamentada en última instancia a partir de principios universales, sino que se lo hace a partir de sí misma y, por lo tanto, se vuelve autónoma.

No obstante, este sentido adoptado por la crítica, que efectivamente va a producir una tendencia a la liberación de las fuerzas sociales respecto de estructuras de dominación que son ejercidas de manera corriente en el orden político y cultural hegemónico en las sociedades tradicionales, no exime de señalar prolongaciones de formas de dominio que siguen existiendo o adquieren nuevas modalidades en el curso de la realización del proyecto moderno. Esto se hace evidente si se añaden a las consecuencias señaladas anteriormente otros factores que pasan inadvertidos desde la perspectiva eurocéntrica que ha prevalecido acerca de la situación generada a partir de la conformación de las relaciones coloniales, que se despliegan inicialmente en el continente americano y resultan extendidas a otras regiones con el desarrollo de la mundialización. No se trata tan solo del impacto que trae aparejado el hecho de la conquista de América, como momento inicial de la etapa moderna, que lleva a imponer un predominio absoluto que arrasa con las poblaciones y culturas indígenas sometidas, sino también de constatar los efectos reiterados en el tiempo de las formas dependientes que signan la vida política de muchas regiones que sufren el colonialismo en el pasado, pero el cual sigue perviviendo en el plano cultural y económico luego de logradas las independencias. Sin duda, esta ha sido una matriz configuradora de las vinculaciones establecidas entre las nuevas nacionalidades que van conformándose

en el proceso histórico seguido con la modernidad, lo cual converge en las relaciones geopolíticas entre los bloques que se definen actualmente con la dinámica de la globalización en sus distintas dimensiones.

Igualmente, otro fenómeno estructural que condiciona fuertemente el despliegue histórico que atraviesa la formación del mundo moderno se vincula con el origen y desarrollo del capitalismo. En tal sentido, este condicionamiento no se reduce únicamente al ámbito económico, ya que los efectos de la expansión y afianzamiento del modo de producción capitalista, a través de sus distintas fases históricas, ha repercutido en la delimitación de relaciones económicas, sociales, políticas y, en su significación más amplia, culturales, hasta el punto de configurar las mismas subjetividades. De esta manera, ubicar desde la teoría los sujetos que puedan llevar adelante una crítica de las formas de dominación que impone el modo de vida capitalista, incluida la posibilidad de su transformación, constituye un desafío al que se enfrenta un pensamiento emancipador a nivel mundial y en distintos momentos cruciales. Asimismo, no puede evitarse en la reflexión sobre este punto –referido a la hegemonía del capitalismo y la posibilidad de encontrar alternativas–, dejar de lado las dificultades existentes en un período de crisis que involucra a ese mismo pensamiento crítico, de acuerdo al modo que lo cuestiona Eduardo Grünner:

> Pero entonces, sería tarea *primordial* hoy, del "pensamiento crítico", examinar *críticamente* –y esto incluye hacerse cargo de la *propia* crisis, de la crisis *propia*– los *modos de producción de conocimiento/pensamiento* que, a contrapelo de esa crisis, formularan al menos las primeras hipótesis para una "cultura" *ajena* y "*excéntrica*" al sociometabolismo del capital (Grünner, 2011, p. 26).

En este contexto de crisis, manifestado tanto respecto de las catástrofes sociales y ecológicas a las que se enfrenta la humanidad como a la falta de caminos superadores que señalen un horizonte hacia donde dirigir una respuesta alternativa que sea viable, se refuerza la convicción de la necesidad de impulsar una tarea crítica que deconstruya precisamente esas aporías en las que se encuentra el mundo actual, cuyas raíces se ubican en muchos casos en el programa sociocultural procedente de la modernidad. Desde esta perspectiva se

plantea la posibilidad de revisar las derivaciones y vigencia que tienen hoy ciertas tradiciones intelectuales cuya comprensión se elabora como indisolublemente ligada a la función crítica.

En particular, se hará referencia, en primer lugar, a la vertiente de la Teoría Crítica relacionada con la Escuela de Frankfurt, que cuenta con un amplio itinerario marcado por distintas generaciones que han dejado improntas diferenciadas. El uso con mayúsculas podría ser reemplazado en la actualidad por las minúsculas y el plural –teorías críticas–, que haría alusión, además de la existencia de diferentes versiones que sigue la misma tradición frankfurtiana en sus sucesivas formulaciones, a otros modos de llevar adelante la tarea crítica, en parte ligados a esta línea fundacional de la filosofía contemporánea, pero también con enfoques que proponen una superación de algunas de las limitaciones que se reconocen en sus tendencias teóricas. En relación con este último caso, se tomarán en consideración, en segundo lugar, las perspectivas críticas acerca de la modernidad que han surgido dentro de lo que se conoce en sentido amplio como pensamiento crítico latinoamericano, el cual posee sin duda una diversidad de expresiones y matices distintos que no se limitan únicamente a su núcleo teórico principal que proviene del campo de la filosofía.

La idea que guía esta revisión de los posicionamientos y actualidad que presentan las distintas orientaciones intelectuales mencionadas –la Teoría Crítica de origen frankfurtiano y el pensamiento crítico surgido en América Latina– tiene que ver con la posibilidad de mostrar sus alcances teóricos, sus referencias comunes y sus desacuerdos, en función de las perspectivas que sostienen respecto a la misma crítica y el modo en que esta se relaciona con la modernidad. Desde este punto de vista, se puede constatar la necesidad de una crítica plural de las consecuencias aparejadas con el proyecto moderno –es decir, una crítica que no asuma una posición reduccionista eurocéntrica–, al interpretar que la modernidad en su misma irradiación se transforma en contacto con otras regiones que desarrollan sus propias experiencias, lo cual ha dado lugar al concepto de "modernidades múltiples".

Al mismo tiempo resulta necesario por el propio desenvolvimiento histórico que desemboca en la globalización, y en lo que es posible denominar como una *modernidad global*, proponer

alternativas que deben visualizarse en un contexto mundial, en que la postulación de teorías críticas debería adquirir un sentido realmente universal y plural, en lugar de afirmar una dirección única que va desde los lugares de producción del conocimiento en los países centrales hacia los márgenes. Esta reorientación de la crítica con un carácter cosmopolita produciría además un desplazamiento epistemológico a partir de ejercer una mirada geopolítica de amplio alcance. En definitiva, no se trata de atender a la propia realidad local sin dejar de considerar las conexiones que guarda con un contexto más abarcador en el cual lo propio se inserta. Algo que en su momento había tematizado adecuadamente la teoría de la dependencia surgida en América Latina cuando proponía explicar este fenómeno teniendo en cuenta la interdependencia del subdesarrollo y el desarrollo, lo cual provoca una ruptura con las tesis desarrollistas en el plano económico y social, ya que suponían una trayectoria histórica lineal, homogénea y progresiva. Desde otro enfoque, que enfatiza lo cultural, la noción de un único modelo de desarrollo posible, relacionado con el impulso promovido hacia la modernización bajo el capitalismo, ha sido puesto en cuestión por las concepciones relacionadas con la multiplicidad que caracteriza a la modernidad, en cuanto es un proceso que interrelaciona a diversas realidades nacionales que se integran según sus propias dinámicas históricas y lógicas culturales que responden a formas específicas de vivenciar y realizar esos cambios estructurales que ineludiblemente se han extendido a nivel mundial.

Estas consideraciones se vuelven necesarias al momento de introducirse en uno de los temas clave de la Teoría Crítica que habría que repensar desde un enfoque más amplio. En especial se trata de la comprensión de una lógica de la evolución de las sociedades que responden a formas de racionalidad determinadas, las cuales se realizan de modo histórico e implican, en muchos casos, distorsiones de las mismas o lo que se ha denominado como "patologías de la razón", que es una concepción que ha caracterizado fuertemente a las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt. Una ampliación de este análisis supone considerar el grado de interrelación que posee una determinada realización histórica –al margen de la inclinación a ser subsumida desde una filosofía de la historia–, sin quedar restringido a un enfoque que privilegie la función paradigmática que tienen las sociedades occidentales avanzadas para el resto de las naciones

periféricas que deberían plegarse a este modelo.

En consecuencia, una de las condiciones iniciales para establecer un diálogo entre diversas tradiciones críticas se refiere a la *simetría* que se requiere para quienes intervienen en el mismo, al considerarlos como iguales y, al mismo tiempo, promover su participación desde una perspectiva intercultural y superadora de cualquier forma de etnocentrismo. Este planteamiento, que supone la posibilidad de una situación dialógica, no significa obviamente dejar de afirmar un lugar de enunciación propio para cada posición respectiva, vinculado con el mismo contexto de donde se parte para teorizar. Si bien debería tenerse en cuenta en qué medida ese contexto no se reduce a lo local, ya que siempre se está interactuando dentro de un marco más amplio, con lo cual se incluye como parte de la fundamentación que sustenta la tarea crítica la aspiración a una universalidad que rehúye así de quedar ligada al relativismo cultural. A continuación se repasan algunos aspectos centrales de los aportes que pueden ser reconocidos en cada orientación intelectual que se ha mencionado anteriormente, para evaluar finalmente sus posibles coincidencias y divergencias en el sentido de sus posicionamientos críticos en torno a la modernidad.

2. Variaciones de la Teoría Crítica: de la revisión inicial de la modernidad en M. Horkheimer y T. Adorno a la interpretación actual de J. Habermas y A. Honneth

Con respecto a la revisión de la etapa moderna resulta fundamental reconstruir la trayectoria seguida por la Teoría Crítica, de acuerdo al modo en que este examen ha sido delineado por las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt. El punto de partida se relaciona con la relevancia que ha tenido la discusión sobre el significado histórico-cultural de la modernidad en distintos momentos representativos de la tradición frankfurtiana. La referencia al proceso iniciado en el mundo moderno y sus repercusiones en las sociedades contemporáneas, en particular mediante la incidencia que posee el desarrollo de una racionalidad instrumental, diferencia las posiciones filosóficas sostenidas por sus miembros fundadores, tal como se presenta expresamente de modo negativo en las obras inaugurales de Max Horkheimer y Theodor Adorno, de las tesis que marcaron las reflexiones de un momento posterior, como se observa en el caso de la

postulación superadora de una racionalidad comunicativa en Jürgen Habermas, incluida la misma polémica que este último sostiene respecto de las tesis del posmodernismo para afirmar, en cambio, el carácter incompleto del proyecto moderno (Habermas, 1988). Interesa en el marco de estas reorientaciones de la Teoría Crítica analizar algunas postulaciones de quienes son sus principales representantes en la actualidad, como es el caso de Axel Honneth, quien ha desarrollado a partir de la problemática del reconocimiento un marco normativo para comprender las transformaciones experimentadas por las sociedades occidentales. La formulación inicial de la teoría del reconocimiento, que ocupa un lugar central en los escritos de este autor, contiene tanto una resignificación del planteo de Hegel sobre este concepto como un intento de explicación del cambio operado en las relaciones sociales desde la modernidad hasta el presente (Honneth, 1997).

Asimismo, la relectura de los aportes de la Escuela de Frankfurt en sus distintos representantes intelectuales es presentada en un estudio reciente por el mismo Honneth (2009, pp. 27-51), donde realiza un repaso y balance del legado ofrecido por la Teoría Crítica a partir de sus inicios hasta la actualidad. Aun con las variantes que señala principalmente respecto de las postulaciones de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, entiende que el horizonte crítico que se condensa en una serie de núcleos teóricos mantiene su vigencia como programa intelectual. En particular, la tesis acerca de que el proceso de formación histórico contiene una racionalidad que puede ser distorsionada por influjo del capitalismo implica el señalamiento de una "patología social de la razón", que provoca sufrimiento en cuanto impide la autorrealización, y cuya resolución depende de la capacidad de comprensión de los mismos sujetos en vistas a una praxis que los libere de la misma.

Si bien puede reconocerse este y otros motivos comunes que se mantienen en el tiempo, no dejan de presentarse diferencias marcadas entre las postulaciones efectuadas de acuerdo al momento histórico en que interviene cada generación, lo cual es un hecho evidentemente significativo con relación a los cambios profundos a nivel mundial que han sido atravesados desde su fundación en la tercera década del siglo XX hasta el presente. Si consideramos el eje temático que se trata en este trabajo, es posible observar que la crítica está canalizada en lo

que se denomina dentro de esta tradición como *crítica inmanente*, la cual constituye un procedimiento hermenéutico, retomado principalmente de la crítica de la ideología efectuada por Karl Marx, que se encuentra presente en los distintos representantes de la Escuela de Frankfurt, aun cuando revista inflexiones diferentes en cada generación[2]. No obstante, la mayor disparidad de enfoques teóricos está vinculada con el diagnóstico acerca de la modernidad, lo cual pone en tensión precisamente el sentido general de la crítica esbozada en cada uno de ellos, asociada a la estimación del contexto histórico que prevalece y la posibilidad de visualizar un cambio social que sea factible.

La definición inicial del significado que posee la Teoría Crítica, que se caracteriza por oposición a los enfoques de la denominada "teoría tradicional", la ofrece Max Horkheimer en su artículo programático de 1937 (cf. Horkheimer, 2008). La diferencia se establece entre el sentido crítico de la teoría y otro tipo de saberes derivados del desarrollo seguido por las ciencias particulares bajo un modelo matematizante basado en un interés "objetivo", en que se sustenta la ilusión de independencia respecto de la praxis social que conlleva la tarea intelectual, tal como lo afirma: "El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional" (Horkheimer, 2008, p. 232). Asimismo, en el caso de la Teoría Crítica se trata de lograr una autorreflexión del proceso histórico, relacionada con la necesidad de remitir el posicionamiento teórico al contexto de donde surge y en el cual se aplica la reflexión. De este modo la crítica debe tener en cuenta principios y normas que están enraizados en la misma realidad a la cual se refiere la comprensión planteada, debido a lo cual intenta imponerse una forma de racionalidad en el desenvolvimiento histórico tendiente a establecer una sociedad justa y a dotar de una dirección autoconsciente y autónoma a la praxis que realizan los sujetos. A diferencia de la descripción de lo social que prevalece en la teoría tradicional a partir de una actitud contemplativa, en la Teoría Crítica el relato reconstructivo de lo real se orienta por un criterio normativo, es decir, por un deber ser inscripto en el acto mismo de la toma de conciencia desde donde se genera la denuncia.

No obstante, esta posibilidad se enfrenta a la escisión que prevalece en el momento que se escribe este texto fundacional, y de allí que se asigne como tarea de la Teoría Crítica la relativización de la separación entre individuo y sociedad, o también se trata de advertir sobre las formas de cultura basadas en la opresión, así como los mecanismos ciegos que guían este mundo bajo el capitalismo (Horkheimer, 2008, p. 240). Y aun cuando en relación con este último aspecto Horkheimer entienda que el intelectual crítico contribuye al esclarecimiento mediante una teoría orientada por el interés de cambiar el estado cosas existente, también señala que esta transformación no podrá ser realizada sin la participación del proletariado como sujeto político consciente, aunque afirma: “En esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de un conocimiento verdadero” (Horkheimer, 2008, p. 245). En esta apreciación se entremezcla un diagnóstico desencantado de lo que está sucediendo en la realidad de ese tiempo, lo que lleva a moderar la creencia en el paulatino despliegue de fuerzas sociales de cambio que ilumina la crítica, por lo que entiende que la verdad se termina replegando en un grupo reducido: “En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de los Estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños grupos dignos de admiración, que, diezmados por el terror, tienen poco tiempo para profundizar en la teoría” (Horkheimer, 2008, pp. 266-267). Frente a esta situación, especialmente visible en Alemania con el ascenso del nazismo, se preveía el avance de un estado de barbarie que es denunciado en este escrito como llamado de alerta.

Pese a ello, Horkheimer insiste en encontrar un lugar para la crítica teórica que contrapese la fatalidad y la irracionalidad que comienza a vivirse en esa época. Esto significa que la superación de las experiencias de miseria e injusticia del presente impulsan a alcanzar un estado social fundado en la “razón”, pero estas experiencias no ofrecen por sí mismas el modo en que se llegará a su eliminación, por lo que dice: “La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto” (Horkheimer, 2008, p. 248). Una idea de realización a futuro orienta la construcción de la sociedad que promueve el pensamiento crítico, idea que tiene como contenido la “comunidad de hombres

libres" y el modo en que esta sería posible con los medios técnicos con que se cuenta entonces (Horkheimer, 2008, p. 249). De este modo, se concluye afirmando que no existen fuerzas exteriores que promuevan necesariamente las tendencias a una sociedad racional, sino que es el sujeto que procura esa realidad mejor quien las elabora conceptualmente. La relación entre ese propósito racional y su realización se refleja en la lucha por el futuro, donde una voluntad orientada a la configuración de la sociedad como un todo se tiene que verificar en la teoría y la praxis; aun cuando aclare Horkheimer que la vigencia en el presente de ese futuro que se anhela no otorga ninguna certeza de que llegue a ser concretado efectivamente.

La mirada pesimista a la realidad que se prefigura en ese artículo precursor termina de cristalizarse en la conocida obra posterior *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por Max Horkheimer y Theodor Adorno unos años más tarde y publicada inicialmente en 1944[3]. El contexto en que se produce la escritura de este ensayo, marcado por la Segunda Guerra Mundial junto con la extensión del régimen nazi, justifican un diagnóstico negativo que denuncia la regresión a una situación de barbarie a pesar del aparente progreso indefinido que prometía la modernidad. Igualmente este texto se relaciona todavía con la primera etapa de la Teoría Crítica que apela como criterio básico al paradigma marxista, en cuanto que el desafío presentado a la racionalidad que debería primar en lo social se encuentra comprendido en el marco de una crítica a la sociedad capitalista. Aparte de la indicación de las contradicciones que encierra el capitalismo, no se trata de remitir todo análisis crítico a la infraestructura económica, sino que se busca un horizonte más amplio ubicado en la interpretación acerca de la historia occidental mediante la estructura compleja de la dialéctica que acompaña al proceso desencadenado con la modernidad, a partir de lo cual se esboza la tesis de una crítica a la racionalidad, especialmente por adoptar un carácter instrumental.

El hecho fundamental que anima esta dialéctica se encuentra en la separación entre el hombre y la naturaleza, equivalente a la que existe entre sujeto y objeto, así como se refleja en la intención de ejercer un dominio que esta separación trae aparejada. En este sentido, el pasaje desde la sensación de estar sometido a fuerzas heterónomas hacia las formas de civilización moderna, en que –

siguiendo los análisis sociológicos de Max Weber– están involucrados tanto un "proceso de racionalización" como el relativo al "desencantamiento del mundo", entienden Horkheimer y Adorno que se hace posible a partir de la autoafirmación del sujeto y de una toma de distancia respecto del mundo natural. Esto significa que la racionalización adquiere rasgos característicos con los trazos de un pensamiento orientado de modo instrumental que selecciona de lo real lo que se ajusta al "orden" y la "medida", a lo cuantificable y calculable, es decir, que lo convierte en objeto para asegurar un dominio del mundo.

La paradoja se presenta en la similitud que se encuentra entre el mito y el conocimiento científico que aseguran esta dominación ejercida por el sujeto moderno. En el prólogo se sintetiza la tesis central de este ensayo en la siguiente doble fórmula: "(…) el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología" (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 56). Según la primera afirmación, acerca de que el mito es Ilustración, esto se expone a partir de la circunstancia referida a que la mitología pretende explicar, controlar y ordenar el "cosmos", lo cual significa que no se aspira primariamente a la verdad, sino que se tiende a establecer el dominio y la explotación de la naturaleza. En cuanto a la segunda afirmación, que parece contradecir la anterior, la Ilustración regresa al mito porque en su estructura interna reproduce los rasgos del pensar mítico: el principio de repetición aparece en la legalidad, y el dominio del amo sobre el esclavo se transforma en el dominio del hombre sobre el mundo. Asimismo, prevalece una lógica reduccionista que entraña el conocimiento orientado por un tipo de explicación que no alcanza a trascender los hechos: "En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido" (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 61).

El problema señalado críticamente en esta forma histórica que ha dado lugar a la racionalidad instrumental reside en que por su inercia interna se desprende de la voluntad del agente humano y adquiere la autonomía de un mecanismo regido por la lógica de sus principios inmanentes. Con ello se ha invertido la relación, ya que este mecanismo hace del ser humano un instrumento a su servicio, lo cosifica y lo domestica. De este modo, es denunciada la contradicción que se reproduce con el desarrollo de la Ilustración que pretendía liberar a los seres humanos de la coacción y la necesidad, según la

aporía en que se resuelve esta renuncia al pensar crítico:

> Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo la Ilustración recae en la mitología de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 80).

En consecuencia, se termina anulando la autonomía racional y el autodominio se dirige a la naturaleza interna del sujeto, ya que la meta de la autoconservación ha convertido al ser humano en simple medio de sus imperativos autonomizados. En los estudios iniciales de la Escuela de Frankfurt resulta destacado, además del marxismo, el recurso al enfoque psicoanalítico, en especial retomando categorías de Freud. La dialéctica analizada anteriormente lleva a afirmar que la racionalidad instrumental como factor dinámico del todo de lo social posee un vínculo interno con las condiciones capitalistas que subordinan al sujeto y con los mecanismos psicológicos de represión que lo acompañan. En cierto sentido, existe una "venganza" de la naturaleza que ha sido sometida en el exterior y ha sido reprimida en el mismo sujeto, al regirse este último por el principio de autoconservación y dominio.

Asimismo, las consecuencias negativas de esta tendencia a la dominación se constatan en los trágicos fenómenos sociales y políticos de la época que fueron contemporáneos a este ensayo, el cual procura descifrarlos en sus causas profundas. El intento de explicación del significado de la barbarie regresiva que ellos identifican claramente con el extremismo de los sistemas políticos totalitarios de entonces, no se desvincula de la crítica a la dinámica que había adoptado el capitalismo y la distorsión aparejada con la forma de racionalidad que se había entronizado con este proceso, tal como lo expresan Horkheimer y Adorno:

> La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineludibilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía

mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 85).

Como conclusión de este impulso inicial que recibe la Teoría Crítica puede advertirse que contiene un programa de revisión y, al mismo tiempo, de rehabilitación de la Ilustración[4]. Más allá de la ambigüedad de este diagnóstico crítico acerca del proyecto ilustrado, que oscila entre su realización y su liquidación, se trata de recuperar algunos de sus valores, como la libertad, la justicia y la solidaridad, al tomar conciencia de su dialéctica. Esta crítica radical no implica necesariamente una negación total de la modernidad, aun cuando se resista esta primera generación a elaborar un ideal normativo o una utopía positiva, lo cual será encarado como tema a ser tratado por otros representantes posteriores de la Escuela de Frankfurt.

En efecto, como lo propone Albrecht Wellmer (2005, p. 34 y ss.), la posición desarrollada por Jürgen Habermas se orienta a fundamentar una teoría de la democracia, por lo cual se distancia del negativismo anterior y reivindica una praxis transformadora que no desconoce totalmente la validez de los fenómenos descriptos por Horkheimer y Adorno, aunque esta teoría pierda algo del filo crítico de los planteos precedentes. En particular, la tesis acerca del significado de la razón instrumental que predomina en la modernidad capitalista intenta ser ubicada en sus propios términos y superada a través de la noción de racionalidad comunicativa por tener una mayor amplitud. Esta última corresponde a la capacidad dialógica que se presenta en la búsqueda de consenso mediante argumentos, lo cual es una condición de los procedimientos implicados en la forma de organización y administración de lo político que caracteriza precisamente a las democracias occidentales (cf. Habermas, 1987).

En otras palabras, Habermas pone de manifiesto una perspectiva normativa que radica al interior de las prácticas lingüísticas, para dar sustento a las ideas de democracia, libertad, justicia y derechos humanos que influyen decisivamente en las sociedades modernas. Desde este punto de vista, esos principios constituyen igualmente pautas normativas que posibilitan una crítica inmanente frente a lo que se comprende como patologías sociales, pero además contienen un "momento trascendente", retomado del planteo surgido de la anterior

Teoría Crítica, que lleva a ir más allá de las democracias existentes y de la misma comprensión establecida acerca de la justicia, de acuerdo al modo en que lo entiende Wellmer:

> (…) me parece que algo del impulso radicalmente trascendente que inspiró a la vieja Teoría Crítica debería conservarse en una nueva forma de la Teoría Crítica y del pensamiento crítico; pero, en este caso, no con el fin de oponer a la mala realidad una esperanza mesiánica, sino para lograr mediante intervenciones críticas que la realidad nuevamente se pueda experimentar como transformable en dirección hacia la autodeterminación democrática, la justicia y la libertad (Wellmer, 2005, p. 40).

Según la idea de crítica desarrollada por Habermas, esta igualmente habría mutado por las condiciones diferentes que tienen que ver con un diagnóstico de época, donde se entiende que las contradicciones económicas no son fundamentales y tampoco estas se desligan de la política, que la misma politización ha cambiado por la elevación del nivel de vida, que la situación del proletariado se transformó y no representa ahora la clase revolucionaria, al igual que el fracaso de la experiencia soviética lleva a preferir la opción plasmada en la socialdemocracia europea.

Por otra parte, la perspectiva teórica que sirve de fundamento a las democracias occidentales sustenta una concepción de crítica que es inmanente y contiene un componente normativo, como se mencionó anteriormente, orientado hacia un deber ser, además de partir de un elemento trascendente que sirve de modo contrafáctico para evaluar la acción, como se expresa en la "situación ideal de habla". En este sentido, en el planteo de Habermas se atiende más precisamente a las lógicas de evolución sociales y se apela a la autorreflexión de los sujetos que procuran alcanzar su autonomía, lo cual se refleja en la dirección definida desde la teoría hacia la praxis social y política. En definitiva, la crítica acompaña a las demandas de distintos sectores sociales aun cuando no se privilegie un solo actor político, pero entiende que la misma se origina a partir del fenómeno de la colonización del mundo de la vida, en cuanto los imperativos de integración sistémica invaden los de integración social.

Una perspectiva similar se presenta en Axel Honneth, quien profundiza en la idea de que la crítica tiene que referirse a potenciales

fácticos de resistencia social, los cuales se ubican en las experiencias de menosprecio e injusticia que sufren determinados grupos y sujetos bajo la forma de patologías que atraviesan la sociedad capitalista y la configuran como "sociedad del desprecio" (cf. Honneth, 2011). En los propios términos que él lo expone, la Teoría Crítica se debería guiar por el ideal normativo del reconocimiento, pero este puede encontrarse asimismo de modo inmanente en distintas formas de interacción social[5]. Aun cuando Honneth se abstenga de señalar actores privilegiados de la crítica, resulta más clara la vinculación de sus tesis con formas de protesta protagonizadas por movimientos sociales; independientemente de que en su debate con Nancy Fraser observa que, debido a que la articulación en estos movimientos se realiza a través de objetivos políticos, no se deben excluir otro tipo de injusticias relativas a experiencias cotidianas de sufrimiento social, relacionadas directamente con la integridad personal, esto es, con formas de identidad y dignidad que son lesionadas (Fraser y Honneth, 2006, p. 107).

En tal sentido, un componente que se retoma respecto del legado ofrecido por la tradición frankfurtiana es la tesis acerca de que la crítica responde a lo que se designa como *trascendencia inmanente* o *trascendencia intramundana* (cf. Honneth, 2011, p. 127 y ss.)[6]. Por una parte, esto significa que la teoría normativa debe poder referirse a una instancia de la realidad social en que su perspectiva de análisis se vincula a un interés empírico o a una experiencia moral. En otros términos, lo que se denomina como "crítica social inmanente" implica la apelación a criterios que se derivan de los mismos hechos que se someten a evaluación y de la propia experiencia de los sujetos que están involucrados. Por otra parte, el carácter "trascendente" proviene de su vinculación a prácticas que son necesarias para la reproducción social, pero que, a la vez, poseen un excedente normativo que apunta a la superación de los modos de organización de las relaciones sociales en una situación dada.

De la relectura de esta orientación seguida por las últimas expresiones de la Teoría Crítica se pueden esbozar algunos señalamientos. Un primer aspecto tiene que ver con la referencia centrada en la trayectoria histórica de Europa, ya sea en la descripción que se realiza de la modernidad o en su alusión actual a las sociedades capitalistas avanzadas. Hasta cierto punto es legítimo teniendo en

cuenta la localización que posee toda enunciación discursiva, pero en la aspiración a la universalidad de la teoría de la acción comunicativa de Habermas o de la teoría del reconocimiento elaborada por Honneth se desliza un modelo normativo que se supone con validez para otras realidades. Como ya se ha mencionado antes en el caso de América Latina, esta se incorpora de modo subordinado en la modernidad capitalista, es decir, con mayor inequidad e injusticia, situaciones que sin duda siguen persistiendo en las relaciones asimétricas entre los países centrales y periféricos, o también se verifica hoy en las desigualdades que se reproducen en los países tanto menos como más desarrollados. Frente a esto último las políticas del reconocimiento contienen un grado de validez relativa en cuanto identifican una problemática que atraviesa la configuración multicultural y multiétnica de buena parte de las sociedades actuales, pero la legitimación de las diferencias que deberían coexistir en el marco de un Estado democrático liberal supone la anulación de los desafíos conceptuales y prácticos planteados por su misma conflictividad. En buena medida, la aceptación del otro no supera la práctica de la tolerancia, ni de esa actitud ciertamente positiva que promueve la convivencia y la incorporación de las minorías se garantizan condiciones que transformen el orden jurídico y político contractual más allá de una reformulación cultural de la ciudadanía, con lo que se desplaza la constitución de una sociedad auténticamente justa e igualitaria a una donde se privilegia el derecho a la libertad.

3. La crisis de la modernidad desde el pensamiento crítico latinoamericano: las propuestas alternativas de A. Roig, F. Hinkelammert, E. Dussel y B. Echeverría

El cuestionamiento de un modelo normativo que estaría dado por las sociedades occidentales avanzadas constituye igualmente un punto de partida para relevar el significado particular que presenta la modernidad en América Latina. Desde esta perspectiva se trata de tomar en consideración diversas postulaciones críticas que se han realizado sobre este proceso y sus proyecciones en nuestras sociedades. Asimismo las tesis que se oponen al modo en que se ha desarrollado la formación seguida en su última etapa bajo la extensión a nivel mundial de la lógica del mercado capitalista son las que se

orientan a promover la idea de una "modernidad alternativa". Esto se dirige a reconocer que han existido en nuestro pasado expresiones alternativas o, en sentido programático, que deben desenvolverse bajo modalidades superadoras de las mismas expectativas de ese proyecto que concluye en una crisis civilizatoria, lo que supone una alternativa a la misma modernidad hegemónica.

Esta modalidad alternativa puede verse reflejada igualmente en el desenvolvimiento histórico que sigue el pensamiento latinoamericano, en particular desde la etapa independiente hasta la actualidad. La necesidad de encontrar en nuestro pasado filosófico vías diferentes en el desarrollo de la modernidad a partir del relevamiento de algunos intelectuales representativos resulta significativa en diversos estudios. Especialmente la interpretación que ha ofrecido Arturo Roig sobre el siglo XIX en su significación filosófica, cultural, social y política, resulta relevante para retomar la posibilidad de mostrar recorridos alternativos desde la historia de las ideas latinoamericanas (Roig, 2008b). En particular, esto se contempla en su interpretación sobre el pensamiento elaborado por autores como Simón Rodríguez, Francisco Bilbao y José Martí, por mencionar algunos ejemplos que muestran claramente un discurso crítico sobre las formas de subordinación colonial y de nuevos modos de imperialismo, al mismo tiempo que resultan expresivos de sectores emergentes que actúan en nuestras nacionalidades en su constitución luego de las luchas por la independencia.

En los planteos de Roig, además, se elabora la crítica a una filosofía de la historia imperial de la modernidad, cuyo modelo paradigmático se encuentra expuesto en Hegel mediante su concepción de la historia mundial y el lugar que ocupa América en la misma, pero que podría extenderse igualmente a diversas expresiones del occidentalismo y del eurocentrismo que se siguen manteniendo en el presente (cf. Roig, 2009). En respuesta a esta construcción de la historia que implica, además, un sentido dialéctico que culmina justificando una clausura de la temporalidad, la filosofía latinoamericana se presenta como un saber auroral y de conjetura, no ajeno a la dimensión utópica desde la cual se plantea la crítica respecto de una situación vigente y se proponen ideas reguladoras para una praxis transformadora. La reivindicación de la función utópica, ejercida a través de un pensar que se abre a la novedad y a la

contingencia, revela que esta tiene como fin la denuncia y la búsqueda de la transformación de relaciones que reproducen formas de subordinación y marginación padecidas por determinados grupos humanos.

Asimismo, Roig ha desarrollado un conjunto de proposiciones sobre el pensamiento latinoamericano que tienen como eje central la cuestión del sujeto, leído desde una perspectiva crítica que enfatiza el descentramiento producido con respecto al dominio ejercido desde determinadas formas de subjetividad que sobrevienen con la modernidad. En tal sentido, la afirmación histórica de una forma de subjetividad que es empírica y plural para el caso de América Latina, reflejada en lo que denomina como "*a priori* antropológico"[7], viene a reformular la idea de sujeto que proviene del pensamiento moderno, principalmente en las propuestas iniciales de Descartes, Kant y Hegel. Cuando Roig describe el proceso histórico de constitución del sujeto va a remarcar el modo en que la depuración que realiza la filosofía moderna desde el *ego cogito* cartesiano a la trascendentalidad con que lo reviste Kant, no es ajena a otras formas de *sujetividad*. Paralelamente al sujeto pensante autocentrado en la conciencia, desde donde se establece una separación y apropiación conceptual del mundo objetivo que corresponde a la idea de dominación de la naturaleza, aparece un sujeto que lleva esta relación de dominio al sometimiento de otros hombres, tal como se visualiza por ejemplo en la conquista de América (Roig, 2008a, pp. 55-72). Este último aspecto sería encubierto y justificado desde un discurso pretendidamente universal que acompaña las políticas de expansión coloniales e imperialistas que se dan desde el comienzo de la modernidad hasta el presente. A estas proposiciones filosóficas modernas se opone otra línea de desarrollo que va producir un descentramiento de la subjetividad, en particular en los "pensadores de la sospecha" –Nietzsche, Marx y Freud– y su continuación en otros autores contemporáneos, quienes van a denunciar las distintas formas en que se ejerce la función de centro o de dominación, ya sea bajo la categoría omnicomprensiva que se identifica con el *patriarcalismo*, o sus derivaciones en el *logocentrismo*, el *androcentrismo*, el *etnocentrismo* y el *hegemonismo*, haciendo referencia con esta última noción gramsciana a la asimetría y desigualdad sociales (Roig, 2011, p. 235 y ss.).

Las posiciones críticas de Roig, si bien suponen una revisión de la modernidad desde el lugar de enunciación que asume la filosofía latinoamericana, son igualmente polémicas respecto a las tesis que se difundieron con el pensamiento posmoderno (Roig, 2011, pp. 113-139). En consecuencia, se revierte el sentido de la desconstrucción tal como es asumida en la filosofía posmoderna, que tras la declaración de la muerte del sujeto va a remplazarlo por la omnipresencia del sistema. De este modo se pasa de la "transparencia de la conciencia" a una "transparencia de la sociedad", que revela para los pensadores posmodernos la vigencia de la fragmentación y pérdida de sentido, para concluir legitimando el "mito de la apoliticidad y transparencia del mercado" (Roig, 1996). Arturo Roig va a delimitar su propuesta teórica en confrontación tanto con una concepción moderna sustancialista como con la ultracrítica posmoderna que conlleva la negación del sujeto.

La filosofía entendida por Roig como práctica tiene también implicaciones éticas y políticas que aquí simplemente se reseñan en sus supuestos principales. En especial, se parte del *a priori* antropológico para mostrar que tiene un contenido axiológico, ya que el autorreconocimiento implica el necesario reconocimiento de los demás como valiosos y dignos. Esto supone la afirmación del valor intrínseco del ser humano, que no puede ser reducido a medio (Kant) o mercancía (Marx), ya que cada uno de nosotros constituye un fin en sí mismo (Roig, 2002, p. 132 y ss.). Si la dignidad humana representa un principio ético que sirve como idea reguladora, su reconocimiento no tiene un carácter meramente teórico, sino que tiene lugar en procesos de emergencia social que responden a necesidades humanas no satisfechas y a la ampliación de derechos. Es lo que el autor ha denominado como "*moralidad* emergente" que surge del reclamo subjetivo frente a la *eticidad* que se encuentra objetivada en instituciones y normas legitimadoras del poder. Por otra parte, si el pensar latinoamericano es entendido como un saber crítico, no constituye el patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales, sino que las formas críticas de decodificación del discurso vigente tienen precisamente su manifestación en los procesos de emergencia promovidos por sectores marginados y movimientos sociales (clases sociales, grupos étnicos, colectivos de mujeres, movimientos juveniles, etc.). Estos mismos intervienen políticamente al reivindicar su

condición de sujetos, es decir, actúan moralmente a partir de la demanda por el reconocimiento de su dignidad[8].

Otro autor significativo respecto a una lectura crítica de las proyecciones del mundo moderno es Franz Hinkelammert, quien defiende además la posibilidad de resignificar el pensamiento crítico a partir de una interpretación singular de las tesis del marxismo (Hinkelammert, 2008b). Desde su perspectiva a lo que se asiste en el momento actual representa un cambio del significado histórico de la modernidad, debido a las tendencias destructivas que llegan a amenazar la supervivencia de la misma humanidad. De este modo remarca el fracaso en que concluye el proyecto moderno en cuanto promesa de emancipación, ante lo cual reconstruye mediante lo que podemos designar como método genealógico las distorsiones que experimentan esos ideales cuando se los confronta con los procesos históricos. En todo caso, las consecuencias negativas observadas en un sistema global en que la estrategia de acumulación capitalista pone en riesgo la vida del hombre y la naturaleza, si bien representa una crisis terminal, responden también a un desarrollo progresivo que tiene sus orígenes en el despliegue del paradigma sociocultural moderno. De la crítica radical de la modernidad occidental se desprende la necesidad de una superación que tiene como eje la posibilidad de autoconstitución de la subjetividad.

Precisamente un aspecto que remarca Hinkelammert se refiere a que la condición humana es negada cuando se produce la absolutización de las instituciones. En particular, la sustitución de los sujetos reales por el sistema se presenta como una tendencia inherente a la conformación histórica del capitalismo. Desde una falsa ética que erige a la totalización del mercado en el criterio último sobre todos los valores, se desprende la transformación del sujeto en objeto. La negación del sujeto corresponde al privilegio que se concede en la teoría social a una forma de racionalidad abstracta, que remite la acción humana a la relación medio-fin. Según una lógica donde predomina el cálculo costo-beneficio y la eficiencia económica, la acción racional va a ser reducida a los fines que persiguen los sujetos individuales. La totalización que se hace del circuito medio-fin representa igualmente la ausencia de responsabilidad sobre los efectos indirectos de la acción directa que se constituyen hoy como amenazas globales, tal como se observa en las desigualdades sociales existentes y

en la acelerada destrucción del medio ambiente.

En su lugar, propone Hinkelammert como alternativa la consideración de una forma más abarcadora: la *racionalidad reproductiva*, caracterizada como el autorreconocimiento mutuo de los sujetos en el circuito natural de la vida humana. Mediante la misma el sujeto se convierte en un actor que determina sus fines dentro del circuito natural que es condición de su propia vida como sujeto. Desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva se comprende al sujeto como ser natural que especifica sus necesidades a través de fines y medios para realizarlos, pero su actividad se inserta en una totalidad que lo antecede (Hinkelammert, 2002, p. 28).

Por otra parte, si bien en su análisis la constitución del ser humano como sujeto representa un conflicto que atraviesa enteramente la historia, recibe con la modernidad una serie de determinaciones y cambios. La determinación inicial que surge de la filosofía moderna afirma la existencia de un sujeto trascendental, identificado por su autorreflexión frente al mundo externo. Como contracara se presenta la conformación del individuo poseedor, que mantiene una relación con el mundo de los objetos (la naturaleza, los demás hombres y el propio cuerpo) que va a ser sometido al cálculo de utilidades. Si la primera concepción ha sido puesta en crisis en el pensamiento contemporáneo, no deja de tener una presencia significativa la configuración del sujeto calculante en la sociedad de mercado, en que la racionalidad orientada al consumo y la acumulación corre pareja con un marcado nihilismo.

Como resistencia a este proceso el ser humano se hace presente como "sujeto viviente". Por medio de esta categoría Hinkelammert pone de relieve que la misma comprende la condición humana del sujeto en cuanto ser natural y social. Por su corporeidad necesita satisfacer sus necesidades materiales y lo hace integrado al conjunto humano y de la naturaleza como condiciones de la propia vida, en que la intersubjetividad es necesaria para que el ser humano llegue a ser sujeto. En la medida que esas condiciones para la subsistencia son negadas por la tendencia autodestructiva que evidencia el desarrollo del sistema capitalista a escala mundial, aparece la reacción de un sujeto que actúa en nombre del interés material de seguir viviendo. A esta emergencia la denomina como "el retorno del sujeto reprimido", el cual se constituye como sujeto al oponerse a la inercia del sistema

(cf. Hinkelammert, 2002, pp. 341-351). Aclara que esto es el resultado *a posteriori* de un proceso histórico en que el sujeto se revela como una potencialidad y no como presencia positiva; es una ausencia que se expresa en el reclamo por la plenitud humana negada. La respuesta a esa ausencia se traduce en la formulación ética del bien común que interpela al sistema para transformarlo. El sujeto que se afirma como vivo y concreto es un presupuesto que condiciona los valores de esa ética, por lo que la misma se presenta como cambiante históricamente.

En sus conceptualizaciones sobre el tema de la modernidad se trata de visualizar la crisis del capitalismo como consecuencia de la misma deriva histórica que sigue la civilización occidental, así como la presencia que posee una "razón mítica" dentro de su misma conformación histórica y actual (cf. Hinkelammert, 2008a). En particular, reconstruye la reinterpretación del mito de Prometeo que es resignificado en la modernidad, entendido como mito que remite al progreso. En relación con la alusión al mito que hicieron Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, Hinkelammert formula su propia reflexión: "Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin" (Hinkelammert, 2008a, p. 40). No obstante, aclara que la acción instrumental y las ciencias empíricas, desarrolladas a partir de la modernidad, ocupan también un espacio mítico, por ejemplo en referencia al "mito del progreso" y al "fetichismo de la mercancía". De este modo, entiende que ciertos mitos representan imaginaciones que van más allá de la condición humana, esto es, son utopías en sentido negativo que implican conceptos de perfección. En este sentido, cuestiona la perfección como meta total, aunque no se desconozca la validez de la reflexión trascendental para evaluar la realidad presente, si bien esta debe remitirse a la finitud de la condición humana regida por un criterio de verdad práctico que se relaciona con la posibilidad de la vida en el marco de la contingencia.

Por otra parte, en Enrique Dussel es posible ubicar un motivo similar respecto de la apelación al mito en la cultura moderna, así como la recuperación de la centralidad que posee el sujeto y la afirmación del criterio material de la reproducción de la vida humana para una filosofía de la liberación. De acuerdo a la observación

realizada por Dussel (1992), la presencia del mito en la modernidad –denunciado por la crítica frankfurtiana– se encuentra también en la constitución del sujeto portador de una racionalidad dominadora y sacrificial visto desde la expansión colonial hacia América. Precisamente sostiene la tesis de que la modernidad no es un fenómeno intraeuropeo, sino que se sitúa en el marco de una historia mundial en que tiene su nacimiento en las condiciones producidas con el "descubrimiento" de América, lo cual implica en realidad un "encubrimiento" de la alteridad de las víctimas que generó. Desde esta perspectiva lleva a cabo una crítica del eurocentrismo a partir de una ubicación geopolítica de los procesos históricos e intelectuales de alcance mundial y de una posición superadora que define como *transmoderna*.

El punto de partida de su enfoque crítico tiene como eje central a la idea de "exterioridad", que ha caracterizado sus posicionamientos filosóficos desde diversas perspectivas, especialmente en el campo de la ética y la política. Esta categoría de exterioridad resulta trasladada a una comprensión acerca de la modernidad, que privilegia la reivindicación de quienes han sido "víctimas" y excluidos del proceso civilizatorio occidental en su expansión a nivel mundial. No obstante, resulta necesario revisar esta misma representación de una exterioridad absoluta a partir de la cual se piensa la transformación social y la reversión de las consecuencias de la modernidad occidental, en la medida que las condiciones generadas por ese proceso llevan a modificar las realidades preexistentes e involucrar en su desarrollo a las formas de subjetividad y relaciones sociales que se transforman bajo la conjunción de la modernidad y el capitalismo. Esto significa que quienes resultan excluidos y marginados en el curso que sigue la modernidad capitalista, igualmente están implicados de modo subordinado en las relaciones dialécticas que se establecen dentro de un sistema de dominación.

Mediante una tesis central respecto a la mutua implicación de la serie de procesos históricos que conlleva la formación de la modernidad, Dussel va a afirmar: "(…) modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente" (Dussel, 2006, p. 40). Esta conjunción es la que se intenta mostrar a partir de constataciones históricas que desmontan el mismo relato eurocéntrico acerca de la

modernidad, mediante el cual se desconocen los alcances efectivos de la relación de subordinación de otras culturas que van a ser negadas y menospreciadas a partir de la constitución de un sistema económico y político bajo el poder colonial que detentan distintos países europeos. Ese relato que desconoce e inferioriza al otro diferente, a la vez contiene una representación ilusoria de la cultura occidental como equivalente a lo universal, en que los propios valores se colocan como pautas que justifican el dominio ejercido.

La posibilidad de alcanzar otro estadio histórico, diferente al que dio origen a la civilización moderna, se visualiza en la capacidad de interacción de las distintas culturas a nivel mundial y, en especial, por las contribuciones que estas puedan hacer para enfrentar algunos desafíos del presente. A esta superación que daría inicio a otra edad histórica la ha caracterizado Dussel con la noción de "transmodernidad": "*Trans*-modernidad indica todos los aspectos que se sitúan 'más allá' (y también 'anterior') de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas" (Dussel, 2006, p. 49). Esta tesis, que se encuentra actualmente en desarrollo, ha enfatizado la descolonización como condición para iniciar una nueva etapa, que pasa por la afirmación del Sur desde un punto de vista filosófico y cultural (Dussel, 2015a, 2015b).

Asimismo, frente a la preocupación actual por la comunicación entre diferentes culturas –un hecho acentuado a partir de la misma globalización–, plantea Dussel una opción diferente a la que supone el multiculturalismo liberal, que desconoce las asimetrías existentes al momento de plantear relaciones tendientes a la obtención de un consenso. El horizonte que se proyecta más allá de los problemas generados con el desarrollo de la modernidad capitalista hegemónica entiende que requiere de la concreción de un diálogo para retomar los aportes de cada una de esas culturas tradicionales todavía vigentes. Desde tal perspectiva, este proceso de cambio es promovido a partir de la alteridad representada por las culturas de esos pueblos en una fase histórica considerada como poscolonial, cuya interacción no deberá reflejar una unidad indiferenciada y vacía sino un mundo pluriverso, conformado por distintas universalidades que participan de un diálogo crítico intercultural.

Otro autor destacado en el pensamiento crítico contemporáneo es

Bolívar Echeverría, quien ha desarrollado en sus reflexiones una singular y actual teoría acerca de la modernidad. En particular, su obra ofrece una elaborada crítica sobre las consecuencias de la modernidad capitalista y la necesidad de su superación, para lo cual apela en forma principal –dentro una meditación filosófica que posee marcados rasgos originales– a la relectura del pensamiento de Karl Marx, a la vertiente que procede de la primera generación de la Escuela de Frankfurt –especialmente atendiendo a la derivación teórica que se desprende a partir de la obra de Walter Benjamin– y, siguiendo esta línea que conjuga la filosofía social y política con la teoría cultural, repara en su articulación para comprender acontecimientos claves de la historia mundial, con sus proyecciones en aspectos que han signado el devenir histórico en el caso de América Latina.

En su propuesta resulta fundamental la identificación y descripción de lo que ha denominado "*ethos* barroco", comprendido como configuración particular de la cultura latinoamericana. Cabe aclarar que, si bien esta caracterización contribuye a desentrañar fenómenos propios del ámbito inmediato representado por la situación de los países latinoamericanos, el horizonte de su reflexión apunta a mostrar la conformación global que va a ir adquiriendo el proceso civilizatorio impulsado a partir del avance de la modernidad occidental, cuya definición última está marcada por la impronta hegemónica del capitalismo. La finalidad que orienta la elaboración teórica de Echeverría supone tanto la recuperación de otras formas históricas en las que se reconoce una modernidad alternativa, como la aspiración utópica de lograr la concreción de la misma en una formación inédita que se configura básicamente como poscapitalista.

Las consecuencias negativas asociadas a la asimilación de la modernidad bajo el capitalismo resultan descriptas a partir de una característica central que se traslada a la comprensión de lo que define como diferentes *ethos* históricos. La misma se refiere a la subsunción que se produce del proceso "real" de la transformación de la naturaleza y la existencia concreta de la vida económica como formación de riqueza a partir del proceso "formal" de producción de plusvalía y acumulación de capital, en cuanto forma abstracta de la dimensión económica, de acuerdo al modo en que lo había planteado Marx. Este es un fenómeno que entraña una fuerte contradicción

experimentada en la conformación las sociedades modernas, que se identifica con el fenómeno del capitalismo en que se desenvuelve la vida práctica de los sujetos, atravesada por dos dinámicas contrapuestas: una relativa al proceso de trabajo y de disfrute con relación a valores de uso y otra referida al proceso de valorización del valor abstracto según la lógica capitalista, que termina subordinando y sacrificando a la primera (Echeverría, 2011, p. 85).

La cuestión central radica en el modo en que se enfrenta esta contradicción a través de distintas estrategias presentes en la vida cotidiana, ya que esta es una condición ineludible que se ha impuesto con la irradiación de la modernidad. Estos comportamientos son los que caracteriza como *ethe* básicos que se presentan en la modernidad, designándolos de acuerdo a categorías estéticas. De este modo, reconoce cuatro formas diferentes: el *ethos* realista, el *ethos* romántico, el *ethos* clásico y el *ethos* barroco. Cada uno muestra distintos modos de enfrentar los desafíos que sobrevienen en el mundo moderno, siendo el *ethos* realista el que se adapta más claramente a las reglas y principios de la modernidad capitalista –tal como Max Weber describe a la ética protestante con respecto al "espíritu del capitalismo"– y, en cambio, el aporte del autor comentado consiste en desentrañar el significado que reviste el *ethos* barroco, en el cual se ubica una estrategia de supervivencia que ofrece un modo particular de resistencia a los cambios que introduce el capitalismo.

Con relación al *ethos* barroco, destacado en su interpretación como expresión de una modernidad alternativa, señala que presenta una estrategia de neutralización de esa contradicción del capitalismo a través de un comportamiento disfuncional y negativo. En contraposición a los *ethos* realista, romántico y clásico –de los cuales claramente se diferencia–, la actitud barroca no internaliza el destino capitalista y rechaza la subsunción de la "dinámica natural de la reproducción social" a la "dinámica de la auto-valorización del valor económico". Si se cifra en el *ethos* barroco la posibilidad de vislumbrar una modernidad alternativa, tiene que ver precisamente con su capacidad de reconstrucción de otras posibilidades para la realización de la existencia humana que no sean sacrificadas al modo capitalista de reproducción económica y social. Aun cuando la opción ofrecida por el modelo barroco no sea radicalmente revolucionaria, no deja de indicar que una auténtica superación se puede dar en la alternativa

ofrecida por el socialismo, que para el autor se orienta de modo utópico hacia una sociedad emancipada.

A partir del itinerario realizado por las diversas proposiciones de algunos de los principales representantes del pensamiento crítico latinoamericano, y en particular de quienes en sus posiciones filosóficas reconocen una incidencia de las tesis de la Teoría Crítica frankfurtiana, es posible ubicar una serie de concepciones relativas a los procesos que derivan de la modernidad. Como se ha afirmado anteriormente, la relevancia que posee este período histórico y el proyecto civilizatorio que representa tiene una significación singular en el caso de América Latina, que no está disociada totalmente de la vinculación con el denominado mundo occidental y, en la actualidad, con el fenómeno de la globalización. De modo marcado se produce un señalamiento crítico de las consecuencias negativas de la modernidad cuando esta se asocia al modo histórico que asume bajo la hegemonía del capitalismo en su última etapa. Igualmente a partir de sus momentos iniciales, y con sus proyecciones hasta el presente, se denuncian las formas de dominación que se vinculan con el colonialismo y el eurocentrismo, que han repercutido de modo negativo especialmente en regiones periféricas como es el caso de las sociedades latinoamericanas. Esto último establece una clara distinción con respecto a la crítica elaborada desde la Escuela de Frankfurt, que se retomará con más detalle a continuación.

4. Epílogo: acerca de la necesidad y posibilidad de un diálogo entre tradiciones intelectuales críticas

Como primer aspecto para contrastar las posiciones sostenidas con relación a la modernidad y la función crítica que se han reseñado precedentemente, referidas a la Teoría Crítica frankfurtiana y al pensamiento crítico latinoamericano, cabe remarcar la dirección seguida en cada caso en particular a través de trayectorias diversas que responden a realidades sociales diferentes. No obstante esto, es posible indicar no solo la alusión desde la reflexión ejercida por la filosofía latinoamericana a marcos conceptuales procedentes de la Escuela de Frankfurt, sino también algunas orientaciones similares en las perspectivas teóricas desplegadas por cada una de estas tradiciones intelectuales con respecto a acontecimientos significativos del mundo

contemporáneo que han impactado a la humanidad en su conjunto, más allá de que se vivencien y comprendan desde contextos singulares que los caracterizan de distintas maneras.

Una experiencia crucial que condiciona fuertemente el despliegue histórico que atraviesa la modernidad hasta llegar al momento crítico actual se concentra en la formación y desarrollo del capitalismo. Sobre esta problemática existe una convergencia de las posturas críticas de los diversos autores representativos de estas tendencias, si bien reciben matices y enfoques diferentes según se ha mostrado en el análisis efectuado en torno a sus tesis principales. En este sentido, es posible encontrar más coincidencias entre la perspectiva desarrollada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en especial los planteos ofrecidos por Horkheimer y Adorno, y los desarrollos conceptuales de los pensadores latinoamericanos que se refirieron en este escrito –Roig, Hinkelammert, Dussel y Echeverría–, con relación a sostener una crítica radical de la modernidad capitalista a partir del paradigma del marxismo, que se retoma en todos ellos desde un enfoque singular y, en buena medida, heterodoxo. De allí también que los posicionamientos sostenidos conduzcan a proponer la posibilidad de llevar adelante una praxis que apunta al cambio social, si bien la viabilidad de encontrar una alternativa sustentada en determinados sujetos políticos resulta más compleja en el caso de los primeros filósofos frankfurtianos y reciba distintas caracterizaciones en el caso de los intelectuales críticos que referencian sus planteos en el contexto latinoamericano.

Otro tema en que se distinguen las perspectivas sostenidas en uno y otro caso se vincula precisamente a la contextualización de las concepciones teóricas. Inadvertidamente las reflexiones de la Teoría Crítica frankfurtiana pasan de un marco de referencia local, en especial la realidad alemana y europea, a resignificarse como correspondientes a una formulación comprendida como universal. En el caso de la filosofía latinoamericana se reconoce de modo expreso como un pensar situado, aun cuando no deja de aspirar a alcanzar un grado de universalidad en sus planteos[9]. Asimismo, con respecto al tratamiento del tema central de este trabajo, esto es la caracterización del significado de la modernidad, requiere ser revisada la ideología eurocéntrica que se cuela en algunos análisis –de la Escuela de Frankfurt y también en otros ejemplos más extremos–, que terminan

de avalar un modelo normativo que se instaura desde las sociedades capitalistas avanzadas.

Como se ha indicado anteriormente, la noción de que hay otros modos posibles subyace al concepto de “modernidades múltiples” que se ha empleado en algunas versiones que ponen en duda un único paradigma sociocultural de la modernidad. Desde este punto de vista, la pluralidad asignada a los diferentes recorridos de la experiencia moderna requiere tener en cuenta no tanto la común identificación con una secuencia temporal lineal y progresiva, sino las localizaciones geográficas que evidencian las realizaciones históricas de acuerdo a variaciones dadas por situaciones concretas y formaciones culturales diferentes. La ruptura de una comprensión teleológica y unidireccional de la historia abre nuevas posibilidades frente a los modelos que preconizan una única vía de desarrollo a partir de la imposición de la modernización capitalista, en que es posible visibilizar las formas contrahegemónicas y representativas de la diversidad social y cultural a que han dado lugar las distintas experiencias de la modernidad[10].

Con base en este reconocimiento de los desafíos comunes a los que nos enfrentamos en nuestro tiempo, podría establecerse un nuevo punto de partida para el diálogo entre tradiciones críticas dentro del pensamiento contemporáneo, como es el ejemplo aludido entre la Teoría Critica y la filosofía latinoamericana. La crisis civilizatoria que actualmente se experimenta a nivel mundial requiere precisamente de esta interlocución, en un marco que supere las asimetrías –o las supuestas hegemonías intelectuales– que obstaculizan la participación dentro de un posible diálogo intercultural. Pero de modo más urgente se necesita que este intercambio teórico desde un enfoque crítico contribuya a denunciar, y con cierta intención utópica también ayude a cancelar, las asimetrías y desigualdades sociales que se vienen reproduciendo gravemente en nuestra época a una escala global.

Bibliografía

Bonß, Wolfgang (2005). ¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos. En: G. Leyva (Ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (pp. 47-83). Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.

Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* Madrid: Nueva Utopía.

Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación.* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, Enrique (2015a). *Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ensayos.* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, E. (2015b). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad.* México: Akal.

Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista.* La Paz: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, Bolívar (2017). *La modernidad de lo barroco.* México: Ediciones Era.

Echeverría, Bolívar (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Ediciones Era.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* Madrid: Morata / Fundación Paideia Galiza.

Gandarilla Salgado, José G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica.* Buenos Aires: Ediciones Palinodia / La Cebra.

Gandarilla Salgado, José G. (Coord.) (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad.* México: Akal.

Gandler, Stefan (2013). *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica.* México: Universidad Autónoma de Querétaro / Siglo XXI Editores.

Gandler, Stefan (Coord.) (2016). *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación.* Santiago de Querétaro / Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.

Grünner, Eduardo (2011). Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. En: E. Grünner (Coord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe* (pp. 15-74). Buenos Aires: CLACSO.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa.* (Volúmenes 1 y 2). Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. (1988). La modernidad: un proyecto incompleto. En: H. Foster, *La posmodernidad* (pp. 19-36). México: Kairós.

Hinkelammert, Franz (2002). *El retorno del sujeto reprimido.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hinkelammert, Franz (2008a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.* México: Dríada.
Hinkelammert, Franz (2008b). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis,* (21), 1-24.
Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica.* Buenos Aires / Madrid: Katz Editores.
Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática.* Madrid / Buenos Aires: Katz.
Horkheimer, Max (2008 [1937]). Teoría tradicional y teoría crítica. En: M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2009 [1944]). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Madrid: Trotta.
Leyva, Gustavo (Ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.
Ramaglia, Dante (2015). Cambio social, crítica de la modernidad y reinvención de la política en América Latina. En: Á. Sierra González (Ed.), *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina* (pp. 173-190). Barcelona: Laertes.
Ramaglia, Dante (2016). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. En: G. Sauerwald y R. Salas Astrain (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 172-187). Münster: Lit Verlag.
Ramaglia, Dante (2020a). Walter Benjamin como crítico de la modernidad. En: F. J. Martín (Ed.), *Antes de que decline el día. Reflexiones filosóficas sobre otro mundo posible (Diálogos de y con Reyes Mate)* (pp. 177-189). Barcelona: Anthropos.
Ramaglia, Dante (2020b). Reflexiones en torno al pensamiento latinoamericano y sus motivos fundamentales. En: D. Ramaglia y R. A. Teles da Silveira (Orgs.), *Miradas filosóficas sobre América Latina* (pp. 11-32). Porto Alegre: Editora Fi.
Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta

Limón.
Roig, Arturo (1996). La filosofía latinoamericana ante el “descentramiento” y la “fragmentación” del sujeto. Una respuesta a la problemática de la “identidad” y la “alienación”. *Intersticios,* año 2, (4), 9-33. México: Universidad Intercontinental.
Roig, Arturo (2008a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (Segunda edición, corregida y aumentada). Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
Roig, Arturo (2008b). *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX.* Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
Roig, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Segunda edición, corregida y aumentada). Buenos Aires: Una Ventana.
Roig, Arturo (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América* (Segunda edición, corregida y aumentada). Buenos Aires: Una Ventana.
Romero Cuevas, José Manuel (2019). Teoría crítica de la modernidad: de M. Horkheimer a A. Honneth y R. Jaeggi. En: F. Oncina Coves (Ed.), *Crítica de la Modernidad. Modernidad de la crítica (Una aproximación histórico-conceptual)* (pp. 155-181). Valencia: Pretextos.
Romero, José Manuel (2020). Introducción. Modos de crítica social: externa, interna e inmanente. En: J. M. Romero y J. A. Zamora (Eds.), *Crítica inmanente de la sociedad* (pp. 7-17). Barcelona: Anthropos.
Salas Astrain, Ricardo (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales.* (Volúmenes 1, 2 y 3). Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
Sauerwald, Gregor (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte.* Münster: Lit Verlag.
Sauerwald, Gregor y Salas Astrain, Ricardo (Eds.) (2016). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: Lit Verlag.
Wellmer, Albrecht (2005). Crítica radical de la modernidad vs. teoría de la democracia moderna. En: G. Leyva (Ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (pp. 25-46). Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.

1. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma universidad. Actualmente es Secretario de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras y Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL, UNCuyo. Se desempeña como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, INCIHUSA – CCT Mendoza.
   Contacto: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar. ↵
2. Acerca de la variación del concepto de crítica en distintos representantes de la Escuela de Frankfurt véase: Honneth (2009, pp. 53-63). En relación con el concepto de crítica inmanente puede consultarse el siguiente estudio introductorio: Romero (2020). ↵
3. Además del cambio en la situación histórica, puede conjeturarse que en la elaboración de este ensayo influyeron las ideas sostenidas por Walter Benjamin, especialmente las tesis *Sobre el concepto de historia*, dadas a conocer hacia 1940 y publicadas por primera vez en 1942 por el Instituto de Investigaciones Sociales a cargo de Horkheimer y Adorno. Por razones de espacio no se considera aquí la significación de la crítica a la modernidad de Benjamin, que ha sido tratada en particular en: Ramaglia (2020a). ↵
4. La misma crítica a la dialéctica de la modernidad supone que esta puede realizar su promesa originaria que depende de una transformación de las relaciones socio-económicas y de una autorreflexión racional basada en la rememoración del carácter natural que posee el sujeto: “Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal (…)” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 93). ↵
5. En su formulación original, donde retoma las tesis del joven Hegel, Honneth (1997) va a identificar tres esferas en que se realizan formas de reconocimiento en las sociedades actuales. En primer lugar, las relaciones primarias asociadas a vínculos afectivos basados en el amor y la amistad; otro ámbito se refiere a las relaciones jurídicas y políticas en que los sujetos alcanzan un reconocimiento bajo el principio del derecho; por último, las relaciones sociales en que los sujetos obtienen una valoración de acuerdo a sus rendimientos y capacidades individuales, en particular bajo la división social del trabajo. ↵
6. El propio Honneth va a explicarlo de la siguiente manera: “El significado de la ‘trascendencia dentro de la inmanencia social’ –cuyo origen es religioso-no se circunscribe a que aún haya que encontrar en la realidad social y en una época determinada los ideales y objetivos sociales incumplidos y, en esa medida, trascendentes. En cambio, designa un potencial normativo que resurge en cada nueva realidad social porque está íntimamente unido a la estructura de los intereses humanos” (Fraser y Honneth, 2006, p. 181). ↵
7. En la propuesta de Arturo Roig resulta redefinida, a partir de Hegel, la noción de “*a priori* antropológico” como la actitud de “querernos a nosotros mismos como valiosos” y, consecuentemente, “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” (cf. Roig, 2009, pp. 11-12). ↵
8. En la significación que se asigna a la problemática del reconocimiento, y su vinculación con la noción de dignidad, coincide el planteo de Roig con el de Honneth. No obstante, hay puntos de desacuerdo con respecto a sus respectivas lecturas de Hegel, en parte porque aluden a distintos de desarrollos de su filosofía, así como las derivaciones que posee esta con relación a lo social, lo político y lo histórico. Sobre las posibles vinculaciones entre los posicionamientos críticos del pensamiento latinoamericano representado por Roig y la teoría del reconocimiento de Honneth véase: Sauerwald (2008); Sauerwald y Salas Astrain (2016); Ramaglia (2016). ↵
9. Una revisión del eurocentrismo en la Escuela de Frankfurt se presenta en: Gandler (2013, pp. 71-81). Con respecto al problema de la universalidad en la filosofía latinoamericana se trata particularmente en: Ramaglia (2020b). ↵
10. En este sentido, Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 53 y ss.) habla también de la existencia de una “modernidad indígena” mediante el análisis de procesos

históricos que se dieron en la región andina, a partir de lo cual se propone afianzar prácticas y discursos que apunten a la descolonización.

Ideología y razón

Una aproximación al carácter crítico de la filosofía de Xavier Zubiri

Fernando Ramírez[1]

1. Acerca de la crítica

En este artículo nos proponemos hacer una aproximación al carácter crítico –en el sentido de crítica socio-histórica– que reviste la filosofía de Xavier Zubiri en su articulación de la noción de inteligencia, en términos generales, y de la concepción de razón, en particular. Para ello recurriremos a análisis posteriores inspirados en la obra zubiriana, a fin de evidenciar posibilidades internas de la misma que permiten profundizar el problema tratado.

En lo inmediato, para poner en contexto a nuestro autor, esbozaremos algunos aspectos en el desarrollo de la crítica; contextualización que no pretende ser un relevamiento exhaustivo de este tópico, ni zanjar aspectos teóricos de una discusión que nos excede por completo, sino, simplemente, trazar algunas coordenadas de esta problemática que permitan dar una orientación lo más clara posible a las reflexiones zubirianas que no han estado escritas estrictamente al hilo de estos debates.

Actualmente, como señala J. A. Nicolás (2013, p. 6), asistimos a una crisis de la crítica ocasionado por dos razones: por los resultados en que ha derivado el pensamiento científico-ilustrado y por los desarrollos de la alternativa hermenéutica. Para comprender mínimamente el primero de estos aspectos resaltados por Nicolás, debemos advertir en breves términos los problemas elucidados en torno a la racionalidad ilustrada, a fin de delimitar no solo la crisis de la crítica, sino un encuadre que nos permita avanzar hacia las características que debe tener una racionalidad crítica.

Muy brevemente podemos ver que en la modernidad ilustrada encontramos una concepción renovada de racionalidad. Las líneas-

fuerza que la definen podríamos resumirlas en tres, esto es, constituir nuevas relaciones del ser humano con la naturaleza, con Dios y consigo mismo. La primera de ellas buscaba la emancipación al ser humano de la naturaleza por medio del progreso científico y técnico, la matematización de la realidad y la apropiación del mundo. A esta conciencia racional y calculadora, se une una clara conciencia histórica sobre el progreso de la humanidad hacia lo mejor, es decir, el avance moral, social y político (Sevilla, 1993, pp. 65-69).

En los comienzos del siglo XX este intento por lograr un progreso de la humanidad en esta clave comenzaba ser cuestionado; en este sentido, Horkheimer sostenía al respecto: "(…) hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad" (Horkheimer, 2003b, p. 276). Este cuestionamiento se profundizaría hasta convertirse en un enigma punzante: "(…) por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie" (Horkheimer y Adorno, 2007, p. 11).

Ahora bien, ¿dónde radica la irracionalidad o la barbarie de este progreso para los frankfurtianos? Sus posiciones son diversas. Walter Benjamin (2007, pp. 69-70) carga su crítica contra el progreso moderno por la catástrofe que arrastra. Esto se debe a que en su continuo esfuerzo de innovación ignora su incapacidad de "redimir, reparar o salvar uno solo de los fracasos que jalonan la historia" (Mate, 2006, p. 164). Esta repetición lo convierte no solo en algo aburrido e inane, sino en algo infernal, ya que es una repetición de lo siempre igual (Mate, 2006, p. 165). En clara sintonía con esto, Adorno declara que el modelo del progreso está en el control de la naturaleza extra e intrahumana; control que se funda en el principio de identidad del espíritu, en virtud del cual se cometen todas las injusticias contra lo no idéntico. Así, pues, el genuino progreso significa salir del hechizo lanzado por este principio (Adorno, 2019, pp. 298-301).

Pues bien, frente a estas críticas la racionalidad que debe guiar el curso de la historia no puede ser "la razón hipostasiada en las ciencias naturales" (Cortina, 2008, p. 45), es decir, una racionalidad que estribe en una pura positividad, que resulta funcional al orden social establecido. En rigor, la confusión más usual es la del "pensamiento identificador, que pretende haber captado ya lo real en conceptos,

imponiéndose a los objetos desde la lógica de la dominación” (Cortina, 2008, p. 48). Es lo que Horkheimer afirmaba sobre Hegel:

> La razón ya no necesita ser simplemente crítica respecto de sí misma; en Hegel ella se ha vuelto afirmativa; aun antes de que la realidad deba ser afirmada como racional (…). Ante las contradicciones de la existencia humana, que siguen teniendo existencia real (…) esta solución aparece, de parte del filósofo, como afirmación privada, como personal declaración de paz con el mundo inhumano (Horkheimer, 2003a, p. 237).

Esto mismo se torna en un aviso de peligro por parte de Adorno al propugnar que quien quiera hoy hacer filosofía debe claudicar desde un comienzo a la idea de que es “posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (Adorno, 1997, p. 73). Pues bien, ¿cómo puede darse entonces una teoría que sea crítica, es decir, una racionalidad que no firme un tratado de paz con el mundo inhumano? En otras palabras, ¿qué configuración debe adoptar la razón para ser verdaderamente crítica? Estos interrogantes son centrales para dar un encuadre adecuado al problema en que intentamos incardinarnos.

Por las indicaciones que nos dan estos autores resulta imprescindible retroceder ante todo pensamiento identificador, cuya pretensión implique subsumir la totalidad de lo real a partir de una magna acción racional, algo también advertido por Morin (2000, pp. 64-65) como racionalización del pensamiento. Así, pues, dado el peligro que implica un acuerdo unilateral de la razón con la realidad, o, como dicen Horkheimer y Adorno (2007): “la dócil sumisión de la razón al dato inmediato” (p. 41), consolidando una perpetuación de lo fáctico y, por ende, consumando una ceguera hacia las contradicciones de la vida humana: la alienación, la injusticia y demás. Por tanto, es necesario una crítica de lo establecido a fin de evitar que las personas queden reducidas a las ideas y formas que dicta el orden social imperante (Horkheimer, 2003b, p. 282). Esto justifica su énfasis en que la razón debe enfocarse en la negatividad del sistema si se pretende la supresión de la injusticia social.

En resumidas cuentas, toda racionalidad auténticamente crítica se inscribe en una tensión entre dos planos: el de “la realidad (ser, facticidad, situación social, lo dado, lo hecho, lo vigente, etc.) y el de la irrealidad (deber ser, utopía, ideal, posibilidad, universalidad,

trascendentalidad, lo racionalmente exigible, lo deseable, la autorrealización individual o colectiva, etc.)" (Nicolás, 2013, p. 9).

2. La alternativa hermenéutica en el marco de la crisis de la crítica

Los desarrollos de la alternativa hermenéutica, en su carácter no normativo, como nos dice Nicolás (2013, p. 4), también implican un socavamiento de la crítica. En este sentido, a fin de ejemplificar el caso, podemos ver que algunos años después de la muerte de Zubiri, esto es en el año 1983, nos encontramos con los desarrollos de los denominados posmodernos, los cuales asentaban un golpe fatal a la filosofía en sus ya últimas exhalaciones como metafísica. Un caso paradigmático es el de Gianni Vattimo (1992, 1994, 2011), en cuya obra busca sentar las bases de una ontología hermenéutica o filosofía posmoderna que supere definitivamente la morbidez a la que se ha visto emplazada la humanidad por la homogenización técnica de la era de la metafísica (*Ge-Stell*), fuertemente criticada por Heidegger, que tiene a la modernidad como su exponente máximo.

Para Vattimo la experiencia del mundo ya no se rige por el contraste entre el aparecer y el ser, sino por el juego de las apariencias, donde ya no hay entidades que tengan la sustancialidad de la metafísica. En este sentido, retoma la idea del ser como diferencia de Heidegger, del cual no se tiene una "prensión" plena, sino solo rememoración, huella, recuerdo. En este sentido, es necesario aprender a vivir sin estructuras fijas, garantizadas, esenciales, sino, simplemente, de acomodamientos según las líneas orientadoras de la tradición, de los "lenguajes" y de las técnicas en uso (cf. Vattimo, 1992, p. 22 y ss.). Esto implica instalar un pensamiento donde el nihilismo se ha consumado, es decir, es un pensar sin fundamento, donde se observaría el errar incierto de la filosofía en la historia de la metafísica, como un vagabundeo estéril por sus falsas construcciones éticas, estéticas, religiosas, metafísicas (Vattimo, 1994, p. 148 y ss.).

Su propuesta de una ontología hermenéutica (también denominada ontología de la eventualidad y de la alteridad, como lugares donde el ser se puede develar) solo pueden admitir una mismidad del ser débil, contaminada, debido a que no hay posibilidad de disociar por completo ser y ente (Vattimo, 1994, p. 141 y ss.). En

este sentido, es un tipo de pensamiento que renuncia a los conceptos, a los signos y a las cifras, porque en este pensar conceptual se encierra subrepticiamente el hechizo metafísico, por decirlo en términos adornianos. La tarea hermenéutica entonces se tiene que emparentar más bien con las señas y ademanes, pues solo en este empobrecimiento es posible que el ser tenga una *Chance* de volver a darse auténticamente.

En virtud de esto, la ontología hermenéutica se debe constituir en un "saber que se colocaría en el nivel de una verdad 'débil', cuya debilidad podría referirse a la ambigüedad de velar y descubrir que es propia de la *Lichtung* heideggeriana" (Vattimo, 1994, p. 157); o también en una hermenéutica de fundamentación-desfundamentación (Vattimo, 1992, p. 101). Así, la relación hombre y ser se configuran en un ámbito oscilante que Vattimo lo imagina como una realidad "aligerada", por verse tanto el ser humano como el ser liberados de las determinaciones metafísicas que esta les atribuyó.

Recapitulando podemos observar que los trazos definitorios de esta ontología hermenéutica son: lo débil, lo empobrecido, lo contaminado; a partir de los cuales se busca impulsar el diálogo entre las distintas aperturas históricas del ser, como la forma más adecuada de atisbar algo de su ambigua velación y develación, la cual, a su modo de ver, reviste un carácter crítico (Vattimo, 1992, p. 74)[2]. Como contraste se rechazan enfáticamente los caracteres fuertes conservados en el pensamiento crítico (crítica de las ideologías) (Vattimo, 1992, p. 98), por considerarlo un residuo de la metafísica (Vattimo, 1992, p. 103) y de tipo inevitablemente dogmática (Vattimo, 1992, p. 104).

En la actualidad Vattimo sostiene la idea de una teoría fuerte de la debilidad, donde los logros del filósofo no derivan de una imposición del mundo objetivo, sino de un debilitamiento de estas estructuras. Lo central de este carácter débil del "pensamiento débil" es ser conscientes de la propia condición posmoderna, esto significa la ausencia de fundamentos, de valores fundamentadores y legitimadores (cf. Vattimo y Zabala, 2011, p. 98 y ss.).

Frente a la ausencia de una verdad única, emerge una pluralidad de interpretaciones en el dominio público, lo cual no significa que haya una proliferación infinita de opiniones o puntos de vista, sino la imposibilidad de declarar de una vez y para siempre la primacía de

una de estas visiones sobre las demás. Una interpretación puede ser preferible a otra, pero su fundamento no puede provenir de algo externo que dé garantías de su objetividad, sino de sus premisas, es decir la historia que las produjo. Esto lleva a Vattimo a sostener que existe un "real" en la hermenéutica, pero solo dentro de cierto paradigma, esto es, dentro de una condición histórica precisa, de una disciplina científica o una época política determinada (cf. Vattimo y Zabala, 2011, pp. 106-107).

Hemos trazado un esbozo muy sucinto del carácter no normativo de la propuesta de Vattimo, aun cuando en las propuestas más contemporáneas lleva a cabo un intento por matizar esta posición radical de no normatividad. Sin lugar a dudas podrían efectuarse ulteriores aclaraciones de esta posición; sin embargo, como anticipamos, al tomar este caso ejemplificador, se cumple con la intención de ilustrar la crisis en la que se encuentra la crítica con estos planteos. Además, hemos explicitado, a partir de estas proposiciones, las dificultades que tiene el pensamiento crítico por su potencial carácter dogmático (autoritario), y el velado trasfondo metafísico que pueden contener estas posiciones.

En contraste con la propuesta anterior, una postura mediadora entre la tradición hermenéutica y la de la crítica de las ideologías es la de Paul Ricoeur (2010). El diálogo de este autor nos resulta relevante para este encuadre discursivo, debido a que su postura explicita una perspectiva que intenta conciliar justamente estas dos posiciones contrapuestas.

La hermenéutica de las tradiciones recupera la dimensión histórica inalienable a lo humano –conciencia de finitud–, es decir, estamos conformados por una herencia, por una tradición, en definitiva, por un cúmulo de prejuicios heredados que determinan nuestra "pertenencia" a una cierta visión de mundo y, por ende, a ciertos valores. La crítica de las ideologías, por su parte, expresa el hecho central de una necesaria crítica de los valores heredados a partir de un "distanciamiento" crítico de las instituciones culturales, económicas, etc., que median nuestra visión de mundo. En tal sentido, este tipo de pensamiento, a través de la idea de "interés emancipador", se propone instalar en la agenda una actitud crítica anudada a un enfoque prospectivo capaz de modificar la situación actual.

Para Ricoeur el interés emancipador de las ciencias sociales críticas no es disociable de la tarea de las ciencias histórico-hermenéuticas; ambas se hallan ligadas, pues, parafraseando a Kant, sostiene que las ciencias sociales críticas sin las ciencias histórico-hermenéuticas son vacías –sin sentido– (Ricoeur, 2010, p. 31) y las últimas sin las primeras son ciegas. Las primeras tienen la labor de crítica sobre los elementos distorsivos que presentan los textos de la índole que fuera, es decir, debe proceder a una "desimbolización" de la matriz que define al texto histórico. En tanto que la otra debe proceder a una "resimbolización" que permita restituir el ámbito de la comunicación y de la comprensión. En su virtud, toda explicación crítica está al servicio de una mejor comprensión. En este sentido, vemos en Ricoeur un intento por establecer una dialéctica de "pertenencia" (hermenéutica de las tradiciones) y "distanciamiento" (crítica de las ideologías) (Ricoeur, 2008, pp. 143-145), de suma fecundidad para reestablecer el valor de la crítica en un marco donde sus bases resultarían socavadas por su carácter dogmático y autoritario.

Pues bien, someramente esclarecido el punto de partida, en nuestro estudio, jalonado por la obra zubiriana, nos abocaremos a revisar algunos aspectos medulares de su obra: por un lado, la constitución de la ideología como una propiedad sistemática del sistema social (conjunto de habitudes sociales) (cf. González, 2020, p. 190), articulada desde el *logos*, y encargada de justificar y cohesionar simbólicamente el orden social dominante. Esto involucra una previa descripción de la estructura de la inteligencia en sus diferentes instancias que nos permitirán arribar al otro aspecto, esto es, poner en evidencia cómo desde un principio la realidad implica una "no identidad" con la inteligencia, que alcanza su punto de maduración máximo con la razón.

Esta última tendrá un valor neurálgico a favor de una crítica de las ideologías, debido a que su estructura permite establecer un criterio riguroso de verificación histórica de las afirmaciones sociales. Además, por su capacidad de articularse como una mentalidad –habitud intelectiva de lanzamiento– científica, nos permitirá pensar en una versión alternativa de la dialéctica ciencia-ideología; es decir, ver cómo la razón puede efectuar una "ruptura epistemológica"[3] desde la cual podamos criticar aquellas configuraciones que ciñen lo social a

una trama de apariencias y, por tanto, de encubrimiento de las mismas derivadas de su carácter totalizador de lo social.

En otras palabras, veremos de qué manera nos encontramos ante una versión alternativa de la dialéctica “pertenencia-distanciamiento” de Ricoeur (2010), y también advertiremos cómo la tensión entre la realidad (lo existente, lo dado) y la irrealidad (la utopía, la posibilidad, lo deseable) resulta una tarea siempre inacabada y, por consiguiente, antidogmática.

3. Inteligencia sentiente: pórtico de la crítica

Desde la perspectiva zubiriana el ser humano se encuentra implantado aprehensivamente en la realidad. Esto quiere decir que el modo de apertura intelectiva humana es hacia las cosas mismas, hacia su realidad. Esta se da en la aprehensión primordial de realidad, a partir de la cual Zubiri logra separase de la “logificación” que viene sugerida por la modernidad, en la cual se “apuesta por una autorreferencial y totalizadora racionalidad” (Danel, 2011, p. 438). Es decir, Zubiri se ocupa de hallar un punto de partida donde la apertura a la realidad no presuponga las operaciones de la conceptuación lógica (Pintor Ramos, 1983, p. 94). Este punto es la experiencia *noérgica* de la realidad, desde el cual se puede plantear una nueva “analítica de la facticidad”. Esta se caracteriza precisamente por su singular apertura intelectiva a la realidad, en virtud de la cual la inteligencia está en y con la realidad, y está en y con ella (Ferraz Fayos, 1988, p. 51).

La experiencia noérgica de la realidad delimita el acto intelectivo como una habitud de alteridad. En principio, podemos decir que la habitud constituye un modo de habérselas con las cosas que varía según el nivel de formalización logrado. La habitud, en este sentido, tiene como término la formalidad (Zubiri, 1980, p. 36), esto es, el modo de quedar en la inteligencia la cosa; lo cual, como veremos, no responde al contenido de la cosa. Ahora bien, un aspecto importante a rescatar aquí es que los hábitos y costumbres quedan incluidos en la habitud, por ser modos de habérselas, modos especiales; más la recíproca no es cierta. Esto es decisivo para una delimitación posterior de lo que será el medio social.

La formalidad de realidad es lo que va a caracterizar la habitud propia del ser humano. Las cosas son aprehendidas por física

impresión de realidad, esto conlleva que sean aprehendidas tanto en su contenido como en su formalidad. Esta última implica ese modo particular de "quedar" la cosa en la inteligencia, esto es, como un "de suyo" o un "en propio". Este grado de formalidad es lo que justifica hablar de habitud de alteridad, justamente porque las cosas me quedan como siendo "otras", es decir, como un *prius* de realidad (Zubiri, 1980, p. 62). Ya sea una nota individual (por ejemplo, la nota verde), o una constelación de notas percibidas (un paisaje, por ejemplo) tienen por su formalidad un nivel de autonomía o independencia del aprehensor que permite hablar de una alteridad.

Pues bien, hemos enunciado que toda realidad que está presente en la inteligencia es lo que Zubiri denomina actualización intelectiva (Zubiri, 1980, p. 136), en la cual encontramos un contenido (afección física), una formalidad y, también, una fuerza de imposición, esto es, una fuerza de realidad, lo que nos da riqueza de realidad (Zubiri, 1980, p. 63). Si así no fuera no podría haber afirmación de la realidad, pues quedaría como una realidad completamente ajena al aprehendiente. Ahora bien, lo real justamente se impone al aprehensor, determinando así su intelección, pero, además, constituye un arrastre de la inteligencia hacia modos ulteriores de intelección del modo primario y radical que se viene analizando (logos y razón, correspondientemente) (Zubiri, 1980, p. 241).

Habida cuenta de la estructura propia de la habitud de alteridad, podemos comenzar a esbozar algunos trazos de la manera en que se organiza la sociedad desde la perspectiva noológica. En principio Zubiri sostiene que la sociedad es una *estructura*, un momento estructural de los individuos entre sí, no una sustancia como vieron Hegel y Durkheim (Zubiri, 1995, pp. 254-255). Esta estructura se configura por la "versión" a los demás, la "convivencia" y las "habitudes" (Zubiri, 1986, p. 196). Socialmente, la habitud consistirá en estar afectado por los demás *en tanto que otros*; lo que indica que hay un claro carácter de alteridad en la afección (Zubiri, 1995, p. 256). Esta afección de alteridad nos permite comprender que la estructuración de lo social tiene un dinamismo de comunización dado por afección *impersonal* (Zubiri, 1995, p. 257), esta se da en todo acto aprehensión primordial de realidad, es decir, es un fenómeno de *noergia,* no del *logos* (Zubiri, 1986, p. 282), lo que implica una comunicación anterior a todo lenguaje, que, como afirma González

(2020), aporta “un concepto radical y original de comunicación, tanto trascendental como social” (p. 123).

Este aspecto de un dinamismo de comunización anterior a todo lenguaje tiene implicancias centrales, pero van más allá de nuestro análisis. Nos interesa enfocarnos en el momento lógico, porque justamente lo ideológico se estructura en el campo de realidad, que viene como consecuencia necesaria de la apertura trascendental de unas cosas con otras. Además, este es un fenómeno inexorable de las sociedades, justamente porque el nexo formal de la sociedad es la habitud (Zubiri, 1986, p. 259), es decir, la afección real y física de los demás sobre uno mismo. En virtud de ello, poder establecer las coordenadas precisas de lo ideológico en el campo social nos permitirá establecer la importancia de la razón como baremo crítico de las concepciones socio-históricas.

Antes de pasar al siguiente apartado conviene aclarar un punto central aquí. La verdad, en esta instancia intelectiva, se constituye como ratificación de lo real. Esta es una verdad originaria; Zubiri (1980) la denomina “verdad real” (p. 233). En ella las cosas reales quedan ratificadas, es decir, están presentes desde sí mismas, en su formalidad, esto es, como un “*de suyo*”. Por ser una verdad originaria no cabe el error, por lo que tampoco es posible dirimir entre ilusión o tergiversación patológica de la realidad (Nicolás, 2000, p. 105), sino que se da todo de manera compacta. Cualquier intento de instalar aquí el error no sería más que una “logificación de la inteligencia” (Zubiri, 1982, p. 48). Pues bien, esto nos plantea un dilema, porque para poder lograr instancias críticas de validez de nuestras afirmaciones sobre lo que las cosas son en (la) realidad, es necesario recurrir a instancias ulteriores como el logos y la razón.

No obstante, la crítica como tal no es algo privativo de la razón, sino que se encuentra en las instancias primarias de la aprehensión primordial de realidad. Pues, como dijimos previamente, la realidad se actualiza desde sí misma “en propio”, esto determina una alteridad radical de las cosas, por lo que, como asevera Nicolás (2000): “(…) entre realidad e intelección, al igual que entre realidad y verdad, existe una cierta correlación, pero no hay identificación ni correspondencia ‘isomórfica’ ”(p. 100). Es justamente esta “no identidad” de las cosas con la inteligencia lo que hace de ella una *instancia crítica* ya en los primeros pasos de la configuración

intelectiva (p. 106).

Este *prius* de las cosas sobre la inteligencia determina que sean estas las que “verdadean en la inteligencia” (Zubiri, 1980, p. 231; 1982, p. 260; 1983, pp. 261-262), es decir, las que dan verdad, y por tanto se constituyan en brújula desde la cual se puedan elaborar esbozos intelectivos hacia el fundamento (Zubiri, 1983, pp. 276-277). Esto es así porque la verdad real en tanto ratificación se impone sobre la impresión reteniéndola por la fuerza misma de la realidad. Esta imposición y posesión de lo real sobre la intelección se corresponde a la estructura formal misma de la intelección. Acá se da una determinación de lo real sobre toda otra intelección, en la medida en que su fuerza de imposición constituye un arrastre de la inteligencia hacia modos ulteriores de intelección del modo primario y radical que se viene analizando (logos y razón, serían los correspondientes) (Zubiri, 1980, p. 242). Así, pues, podemos, de esta manera, sostener que toda la intelección está estructurada críticamente.

4. De la inteligencia sentiente al logos sentiente: el lugar de lo ideológico

La realidad fuerza a la inteligencia a instancias ulteriores de aprehensión, esto es, nos vemos llevados a inteligir qué sean las cosas en realidad (logos) y en la realidad (razón). En el logos nos encontramos con una dimensión ulterior de la inteligencia donde la apertura fundamental de las cosas ya se ha dado en la aprehensión primordial, en esta las cosas están directamente, inmediatamente y unitariamente aprehendidas (Zubiri, 1980, p. 233). El logos implica una reactualización de la cosa real, pero ya no de modo inmediato, sino mediato, por ser una intelección mediada. Medio no quiere decir que la intelección implique un intermediario, una suerte de tercer término, sino que es un momento intrínseco de los términos de una aprehensión dual (Zubiri, 1982, p. 267). Veremos qué significa esto.

El logos como momento madurativo de la intelección es incoado por el momento campal de la cosa real. Toda cosa real está en apertura trascendental a todas las demás, es decir, se encuentra en respectividad constitutiva con todas las cosas; esta respectividad, asimismo, constituye un ambiente en el cual se alojan todas las cosas. Esto, unitariamente considerado, constituye un *ámbito trascendental*

(Zubiri, 1982, p. 31). De aquí que las cosas tengan una formalidad individual y una formalidad campal (carácter de excedencia). Este ámbito trascendental generado por el campo de realidad será el *medio de intelección*. Los medios pueden ser múltiples: sociales, religiosos, etc.; ellos nos hacen ver las cosas de un modo diverso (Zubiri, 1982, p. 75). En principio veremos en términos formales la implicancia del medio y el modo de intelección, luego nos detendremos en el medio social como ámbito ideológico.

Así, pues, una realidad actualizada individualmente en sus notas (un bulto, por ejemplo), ahora debe aprehenderse "entre" otras realidades, según el tipo de *medio* en que nos encontremos será el modo en que la veamos y delimitemos qué sea ella "en realidad" (podemos seguir con un ejemplo simple: si el bulto es un arbusto, un árbol o una farola). En este sentido, el tipo de aprehensión propia del logos es *dual*, dado que una cosa se intelige desde otra, es decir: "consiste en algo así como en aprehender la realidad de la cosa a la luz de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida. Esta aprehensión de la cosa anterior está presente en la cosa que queremos inteligir como una luz en la que esta cosa es aprehendida según es 'en realidad' " (Zubiri, 1982, p. 59). Esto nos marca un aspecto decisivo: el peso de lo antiguo, pues este "hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo" (Zubiri, 1982, p. 60). Lo antiguo es una huella en todo proceso de aprehensión dual, esto conforma el primer punto de lo ideológico, dado que siempre se corre el riesgo de subsumir la novedad en lo viejo.

La aprehensión campal está dada como movimiento intelectivo, para aprehender una cosa debo ir "desde" una cosa "hacia" algo otro aprehendido anteriormente en lo real mismo, en virtud del cual podremos aprehender la primera cosa. Ahora bien, dicho movimiento intelectivo asume orientaciones diversas: "Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria: es el resultado de una opción intelectiva. De ahí el carácter optativo de la intelección concreta en movimiento" (Zubiri, 1982, p. 66) Este movimiento en el campo en el cual inteligimos aquello que algo es en realidad, no está determinado unívocamente en aquello desde lo que se parte, lo cual hace que por esta falta de univocidad el campo sea un "campo de libertad". Esto tiene una ingente gravedad porque allí se define el decir lo que las

cosas son en realidad por parte del logos.

Para emitir un juicio o afirmación sobre la realidad, como apunta Zubiri (1982, p. 166), es decir, una afirmación del tipo: “Esta cosa es esto en realidad”, el logos realiza un movimiento de retracción y de reversión. En pocas palabras, la retracción se da por un proceso de autonomización del campo de realidad, en el cual dejamos en suspenso momentáneamente lo que las cosas son en realidad para inteligirlas como mero punto terminal intelectivo, es decir, como aquello que la cosa “sería” en realidad; por ello, el contenido de realidad de estas cosas ha quedado en suspenso (Zubiri, 1982, p. 86). Esto constituye una “simple aprehensión”, por quedar reducida a mero “principio de inteligibilidad” (Zubiri, 1982, p. 91).

Esta reducción a principio de inteligibilidad implica una des-realización del contenido, es decir, que se torne algo irreal. El punto de la irrealidad y la irrealización constituye un eje central de análisis de los idealismos y las ideologías (Ellacuría, 2001, p. 80). Justamente, porque al momento de irrealidad le corresponde un momento de realización que es de libre creación, por ejemplo, los perceptos, fictos y los conceptos. Es decir, intelectivamente podemos crear de distintos modos, como un “esto” (percepto), como un ficto (realidad en ficción) o como un concepto (idea: qué sería esto). Un ejemplo sencillo de ello, se da cuando hemos aprehendido un bulto en aprehensión primordial, y queremos saber si es un árbol u otra cosa, para ello el resto de las cosas del paisaje quedan reducidas a meros conceptos de lo que la cosa puede ser, este bulto “sería” *esto*: un árbol, un arbusto, *etc.*

Así, pues, “concebimos siempre ‘qué’ sea en realidad una cosa aprehendida ‘desde’ otra u otras anteriormente aprehendidas. Es la primera cosa real la que nos orienta ‘hacia’ la concepción de lo que ‘sería’ ” (Zubiri, 1982, p. 102). Ahora, todo concepto de la realidad se construye por abstracción, donde lo que hacemos es adoptar direcciones posibles de lo que podría ser una cosa, por ejemplo, un ser humano; las direcciones pueden ser: a su figura animal, a sus funciones psico-animales, o a su índole personal, *etc.* (Zubiri, 1982, p. 104). Todas esas direcciones son libremente adoptadas, no existe una univocidad, la creencia en la adopción de una lógica prefijada de los conceptos es parte de la “logificación de la inteligencia” (Zubiri, 1982, p. 105).

Una dimensión importante, por su rol crítico preponderante, es el

de la imaginación. Esta se inscribe en este plano de irrealidad que componen el percepto, ficto y concepto. La esencia de la imaginación humana es la fantasía (Zubiri, 1982, p. 100). La fantasía se compone de dos dimensiones: la imaginación creadora (aspecto sentiente) y el ficto (aspecto intelectivo); este último es la "realidad en ficción", el "cómo" en realidad sería la cosa. En otras palabras, fingir cómo sería la cosa a partir de las notas estructurales de la cosa individual. De aquí que no hay ficto en el vacío (Zubiri, 1982, p. 99). Sin embargo, a nuestro entender, en la dimensión imaginativa puede darse que la combinación de notas produzca algo que no tiene asiento en la realidad.

Una vez que hemos delimitado la idea de lo que la cosa sería en realidad, la inteligencia realiza el movimiento contrario, el de "reversión"; en él buscamos "afirmar" lo que la cosa "es" en realidad. Es decir, el logos efectúa un juicio de lo que en la primaria fuerza de imposición nos fue impresivamente impuesto (Zubiri, 1980, p. 66). Así, pues, la realización del concepto de hombre en el hombre real aprehendido es algo libremente construido:

> (...) juzgar es afirmar que lo que "sería" ser hombre está realizado en esta cosa real que llamamos hombre, es decir que esta cosa real que llamamos hombre es en realidad lo que entendemos por hombre. Y esto no es una tautología, porque el concepto de hombre no es unívoco sino que pende de aquello, libremente elegido, desde lo que se parte para concebirlo. No es lo mismo partir de la escala zoológica, que partir de la capacidad fabril (por ejemplo del austrolopiteco, o del homo habilis), que partir de la organización social o partir de los modos y formas generales de lo real, *etc.* De ahí que lo que realidad sea esta cosa en que llamamos hombre, por ser realización de un concepto, es nuevamente inteligida respecto de la aprehensión primordial de realidad en cada caso (Zubiri, 1982, pp. 148-149).

Esta libertad de creación entre lo que la cosa sería y lo que es en realidad, implica necesariamente un tanteo hacia lo real presente en aprehensión primordial (nuestro "sujeto" de predicación), esto es, un "discernimiento" de aquello que la cosa sea. Ello se debe a que lo real individual visto desde las simples aprehensiones se nos reactualiza de diversos modos, por ejemplo de modo "ambiguo", lo que deriva en afirmaciones sobre lo real de modo diverso, es decir, si actualizamos ambiguamente, entonces nuestra afirmación es dubitativa. Ahora, si

reactualizamos lo real desde la primera simple aprehensión que nos sale al encuentro, entonces tenemos una actualización obvia, “en lo obvio queda actualizada la cosa real, meramente como aspecto” (Zubiri, 1982, p. 200). Es decir, que si aprehendemos una cosa en la lejanía que parece un bulto, vista desde el primer aspecto que nos sale al encuentro, por ejemplo el aspecto de perro, nos encontramos ante el modo de la obviedad.

Ahora bien, todo aspecto por ser un rasgo intrínseco “de” la cosa, no logra agotarla, porque la cosa podría ser distinta de su aspecto (Zubiri, 1982, p. 200); de aquí que la cosa tiene ese aspecto laxamente. La obviedad determina, entonces, un tipo de afirmación propia que es la plausibilidad, esto es, “afirmar plausiblemente que la cosa es en realidad tal como lo manifiesta su aspecto” (Zubiri, 1982, p. 200). Obviedad y plausibilidad es, según el parecer de Zubiri, lo que constituye la *doxa* de Parménides: “La mente se aferra a lo que le sale al encuentro al aprehender las cosas según su *forma* y según los *nombres*” (Zubiri, 1982, p. 201) Veremos más adelante la importancia de este hecho para la configuración de lo ideológico.

El ámbito del *logos* tiene su propia dimensión de verdad, esto es, como actualidad “coincidencial” o actualidad de lo real en coincidencia (Zubiri, 1982, p. 261). Al aprehender las cosas unas entre otras inexorablemente se produce una dualidad, es decir, se abre un hiato u oquedad en el campo sentiente (Zubiri, 1982, p. 212), esto deriva en que si queremos determinar qué son las cosas en realidad, debemos efectuar un movimiento “desde” unas cosas “hacia” otras. Nos encontramos frente a un movimiento dinámico-medial (Zubiri, 1982, p. 263).

En este movimiento la cosa real de la cual se juzga exige desde sí misma adoptar una dirección determinada de afirmación, es decir, la cosa real (A) (A = el ser humano, por ejemplo) tiene múltiples direcciones conceptuales desde la cual podemos abordarlo, pero la cosa (A) nos pone en evidencia que de ella podemos afirmar que es (B) y no (C) (Zubiri, 1982, p. 219). Esto deriva en que toda actualidad coincidencial del “sería” y la cosa real adopta la forma de un “parecer”. Es decir, la cosa real al exigir una dirección de análisis nos determina lo que esta “parece” ser. De aquí que la actualización coincidencial sea entre el “parecer” y la cosa real:

> (…) algo parece ser o no ser solamente si parece ser o no ser lo que "sería" (…). Algo parece ser o no ser no lo que sería sin más, sino lo que sería tal o cual cosa determinada. La determinación del "sería" es esencial al parecer. El parecer, pues, no es sólo actualidad direccional sino actualidad en dirección "determinada" (Zubiri, 1982, p. 279).

En toda actualidad coincidencial se da una elección libre de la simple aprehensión y la dirección en que voy a enfrentarme con la cosa real. Como he hecho una opción de las múltiples simples aprehensiones posibles, es que solo una de ellas constituye la dirección emprendida:

> La dirección se convierte entonces por opción en vía: vía de afirmación. La afirmación no es sólo una dirección sino una vía, la vía que emprendo para inteligir afirmativamente lo real. Esta opción es el discernimiento, el *krínein*, y por eso es por lo que toda afirmación es constitutivamente crisis, esto es, juicio (Zubiri, 1982, pp. 283-284).

Este discernimiento tiene varias valencias, esto es, cualidades en la coincidencia entre parecer y ser (Zubiri, 1982, p. 283). Existen tres valencias: paridad, sentido y verdad. La paridad se da cuando el "sería" acusa (categoría) una línea direccional determinada de actualidad de lo real, por ejemplo si se me pide que diga una cualidad determinada sobre un papel, no puedo responder "abril". Esto no borra toda paridad posible, es más bien un "disparate" (Zubiri, 1982, pp. 285-286).

Cuando una determinada afirmación no es un disparate, no obstante, puede darse una "afirmación cuya dirección no recae en las posibles exigencias del objeto de que se afirma" (Zubiri, 1982, p. 286). Esto provoca un sinsentido. Por ejemplo, si busco atribuirle un impulso a un electrón ubicado en un momento preciso, es un sinsentido, porque, de acuerdo al principio de Heisenberg, no es posible situar un electrón en un momento preciso, de aquí que la simple aprehensión del impulso no tiene sentido por no ser una exigencia que se le pueda atribuir. De aquí que no hay coincidencia direccional entre parecer y ser real, se cae en el vacío. En suma, nos podemos encontrar que la afirmación es con sentido, un sinsentido, o, por último, un contrasentido.

El discernimiento es una vía hacia la cosa real desde lo que esta parece ser. Esto es posible porque ya siempre nos estamos moviendo en aprehensión primordial de realidad, sin ello, estaríamos frente al mero parecer de las cosas, como sostenía la filosofía idealista (Zubiri, 1982, p. 280) donde la razón debe indicar su verdadera realidad. Aquí, por el contrario, como la realidad ya está actualizada primordialmente de modo unitario e inmediato funge como criterio de verdad, pues si la cosa real funda la vía del parecer, entonces estamos en la vía de la verdad; ahora, si es el parecer el que funda la vía hacia la cosa real, entonces nos encontramos ante la vía del error.

En el error lo que hacemos es falsear la realidad, al desviarnos de la vía adecuada, privándonos así de la verdad (Zubiri, 1982, p. 292). Esto es un punto central en el carácter crítico de la concepción filosófica zubiriana, pues es la cosa real la que siempre está "dando verdad" (Zubiri, 1982, p. 298), es ella la que verdadea en intelección; de aquí que sea factible cuestionar los modos en que se estructuran ciertos juicios sobre la realidad. Recordemos que hasta aquí nos encontramos siempre en un ámbito intraintelectivo, será tarea de la razón justamente el lanzarse allende la inteligencia para encontrar el fundamento de las cosas juzgadas intracampalmente como verdaderas.

La verdad dual tiene también fases, porque el movimiento de coincidencia tiene fases diferentes de determinación de la verdad respecto de una simple aprehensión. La primera fase es la *autenticidad*, esta "se trata de una conformidad de la cosa real con la simple aprehensión según la cual la inteligimos" (Zubiri, 1982, p. 304). Supongamos el siguiente juicio: "Esto líquido es vino", pues bien, nos detenemos en el predicado: vino. Podemos considerar que hay una cosa real dada que en sus notas aprehendida primordialmente tienen conformidad con la idea de vino, es decir, esto que parece vino (cosa real) está en conformidad con mi simple aprehensión del vino (idea). De esta manera podemos decir que la cosa real da verdad a la simple aprehensión: la está autentificando; el error, por el contrario, es tomar por la cosa real lo que es mera apariencia (Zubiri, 1982, p. 303). Recordemos que la vía de la verdad siempre se da en que el parecer se funde en la cosa real, y no a la inversa.

Ahora bien, esta primera determinación tiene una segunda: la de *veridictancia,* esta se da como según fase desprendida de la primera. Una vez dada la conformidad de la realidad del vino, lo que paso a

inteligir es la conformidad de la intención afirmativa con la cosa real (Zubiri, 1982, p. 304), esto es, se juzga que el sujeto: líquido, es vino; es decir, aquella realidad campal que con sus notas se podía decir que era vino, ahora se encuentran realizadas en este líquido. Si esto es así, tenemos conformidad, sino disconformidad, o mejor, "deformidad" (Zubiri, 1982, p. 307). Esta conformidad tiene diversos grados de adecuación, es decir, lo que se afirma se realiza siempre de modo parcial en la cosa real, pues el recubrimiento total de la cosa real solo se da en el infinito (Zubiri, 1982, p. 319 y ss.).

5. Habitud social e ideología

Caracterizado someramente el carácter intelectivo del logos, podemos ahondar ahora en el modo en que el medio social configura cierta habitud *social* donde se coagulan ciertas matrices ideológicas. Vale recuperar esta idea fundamental: "(…) la habitud social son los modos de habérselas con los demás, con las cosas y con uno mismo" (González, 2020, p. 147). Ahora bien, estas habitudes son inteligidas desde el logos. En rigor, el logos es un momento constitutivo de las habitudes sociales, puesto que constituye el "medio de intelección" en el cual se configura el campo social. La cuestión es ver cómo se constituyen esas habitudes sociales.

La sociedad como sistema tiene ciertas propiedades sistemáticas: el poder (política), la economía y la ideología (González, 2020, p. 191). La ideología como tal se inscribe en el logos en cuanto medio intelectivo. Este se constituye como un "campo de libertad" (Zubiri, 1982, p. 66), debido a que al ser una intelección "dual" hay múltiples orientaciones intelectivas desde las cuales intelijo algo; sin embargo, ese término intelectivo necesita quedar fijado (Zubiri, 1982, p. 65 y ss.). Esta fijación de la orientación intelectiva constituye las habitudes sociales. De esta manera se busca estabilizar el campo social, a fin de darle continuidad y perdurabilidad al sistema. Si no el ámbito de lo social sería solo conflicto entre interpretaciones arbitrarias (Danel, 2011, p. 448). De aquí que la sociedad se constituye en el sistema de las habitudes sociales (González, 2020, p. 184 y ss.).

La ideología no implica homogeneidad de visiones de mundo, existen múltiples visiones que confrontan. Es decir, los actores sociales intervinientes en una formación social pujan por determinar una

orientación precisa de las habitudes sociales en torno a las relaciones de poder (política) y los vínculos económicos que nos rigen, según los cuales oscilamos en mayor o menor medida, de aquí que existan las “ortodoxias” y las “heterodoxias”, además de definir las posiciones de los actores y su funcionalidad en el campo social (Danel, 2011, p. 448).

En tal sentido, la ideología como tal debe conseguir el máximo nivel de eficacia, para ello su dominio epistémico, como sostiene Ricoeur, debe ser el de la *doxa* (opinión), pues en ella se estipula un “orden de denominaciones correctos” (Ricoeur, 2008, p. 125), expresado en slogans, máximas, frases lapidarias, etc., que logran, por su carácter coherente, totalizador y valorizador (Ellacuría, 1985, p. 49), una integración y orientación común de la acción social y política (Ricoeur, 2008, p. 124). De esta manera se establecen los lazos de “pertenencia” a un orden socio-histórico determinado. La ideología, en este sentido, no tiene un sentido necesariamente peyorativo (Ellacuría, 1985, p. 49) o patológico –conservador– (Ricoeur, 2010, p. 104); pero puede tenerlo, ese es el problema.

Es menester analizar, desde la perspectiva zubiriana, qué implica que la ideología quede ceñida al dominio de la *doxa*. En Zubiri pudimos ver que esta era un modo de intención afirmativa plausible que derivaba de la reactualización de lo real como obvio, esto es, se actualizan las cosas según el aspecto que nos sale al encuentro (Zubiri, 1982, p. 200), según una línea direccional preestablecida. Esto conlleva una afirmación de lo que la cosa es en realidad tal como se manifiesta en ese aspecto, y, mientras no se demuestre lo contrario, constituirá lo que la cosa es en realidad (Zubiri, 1982, p. 201). Es en ese “mientras” donde reside el carácter positivo de la ideología, pero no puede perdurar indefinidamente.

Cabe la aclaración de que no nos encontramos frente a una imagen invertida de la realidad, tal y como apunta Marx en su metáfora óptica en torno al fenómeno ideológico (Marx, 2012, p. 20); puesto que lo que tenemos es un aspecto, más no una inversión equivocada de lo que las cosas son en realidad[4]. Además, una dimensión preponderante en toda intelección dual es que siempre aprehendemos lo nuevo en función de algo aprehendido anteriormente (Zubiri, 1982, p. 59), de aquí el carácter histórico y conservador de toda *doxa*, pues tiende a suprimir la novedad en las

cosas, al afirmar el primer aspecto evocado. De aquí deriva el carácter patológico de la ideología.

Ahora bien, para que haya una habitud intelectiva fija debe darse paridad, sentido y verdad (González, 2020, p. 158); esto conlleva que siempre haya una disonancia social en torno de las afirmaciones plausibles, porque no pueden cumplir con las condiciones de paridad, sentido y verdad indefinidamente, al menos, justamente porque toda doxa es un "mientras" no se afirme lo contrario. En este sentido, si una afirmación no es disparatada, debe lograr tener sentido, es decir, reunir las exigencias que establece la cosa en cuestión. Suponiendo que reuniera las anteriores, no obstante, debe adoptar la vía de la verdad, esto es, debe cumplir las condiciones de autenticidad y veridictancia.

En todo juicio *dóxico* podemos ver que hay una tensión entre aspecto (parecer) y cosa real, entre aquello que se afirma de la cosa y su diferencia irreductible por ser una totalidad más amplia y rica en aspectos, para la cual no hay una adecuación definitiva posible (Zubiri, 1982, p. 319 y ss.). Si estas habitudes sociales quedan fijadas en criterios ideológicos que no se asumen como "perfectibles" (Nicolás, 2013, p. 9), tarde o temprano, ocasionan un falseamiento de la cosa al reducirla a su aspecto, es decir, a ser mera "apariencia" (Zubiri, 1982, p. 303), y, por consiguiente, operan una deformación de la realidad.

Así, pues, lo ideológico, al inscribirse en la doxa logra delimitar el ámbito de lo plausible, de lo considerado aceptable por su carácter obvio, directo. De allí se derivan las afirmaciones como lo sensato, lo razonable, consolidando el horizonte ontológico de lo posible. Es decir, en dicha afirmación de realidad (de cierto aspecto de la cosa real), se produce una sinécdoque de lo social. Este tropo de dicción implica un tipo de deslizamiento *pars pro toto* (la parte por el todo). Su ejercicio retórico sobre la sociedad (Laclau, 2006, p. 34) lo podemos traducir como un énfasis sobre cierto aspecto del poder (la política, el Estado) y la economía (liberalismo, neoliberalismo), que buscan dominar el medio social fijando de una determinada manera la habitud social o, al menos, incorporando a ciertos sectores sociales habitudinalmente; porque, como ve Ellacuría (2007, p. 289) desde Marx, si está la posibilidad de la ideologización, también está la posibilidad de salirse del entramado social, es decir, el sujeto puede

sustraerse de cualquier fijación unívoca.

Asimismo, la naturaleza misma de la realidad nos coloca siempre en una tensión entre aspecto (parecer) y cosa real, que termina por definir las oscilaciones entre ortodoxia y heterodoxia. Esto trae como consecuencia la polarización o división del campo social en torno a demandas sociales (Laclau, 2006, p. 106 y ss.) ideológicamente contrapuestas. Esas mismas lógicas se reproducen en escalas menores, esto es, en subsistemas del sistema social, como son la escuela, el ejército, la iglesia, *etc.*

Para ejemplificar este predominio ideológico podemos retomar el análisis de Boaventura de Sousa Santos (2019, p. 60) que pone en evidencia la pérdida de los sustantivos críticos en el marco de la teoría crítica. Mientras la teoría convencional define los sustantivos de la política como democracia, desarrollo, cosmopolitismo, etc., la teoría crítica simplemente agrega las adjetivaciones: democracia *radical, participativa, deliberativa*; desarrollo *integral, inclusivo, democrático,* y demás. Esto revela dos aspectos: primero, el carácter conservador de la conceptualización política que intenta obliterar fijando los parámetros normativos que rigen el orden social; por otro lado, mostrar la opacidad que se cierne sobre toda teoría social y política, y la necesidad de revelar aspectos no explicitados por la doxa, es decir, la necesidad de una crítica de las ideologías.

En suma, la ideología como *doxa* dominante, al fijar una habitud social determinada, opera una segmentación más o menos inconsciente que tiende, por sus características propias, a falsear la realidad; pues, por un lado, puede exaltar ciertos aspectos de la democracia, siguiendo el caso anterior, por ejemplo en su carácter representativo, pero eso mismo en otra situación puede implicar un encubrimiento de la realidad (cf. Ellacuría, 2001, p. 125), como puede ser el hecho de que la representación quede cautiva de los poderes económicos dominantes y, de esta manera, amputemos injustamente otros aspectos de realización democrática (por ejemplo de participación en instancias de decisión social).

Las inconsistencias sistémicas esbozadas arriba, por ser ajenas al lenguaje cotidiano como al *logos* propio de la ciencia, no alcanzan a explicar satisfactoriamente lo que ocurre en un sistema social (cf. González, 1995, p. 84). Esto conlleva la necesidad de una “ruptura epistemológica” que rompa el hechizo lanzado por la *doxa* –incluido el

lenguaje de la ciencia que puede estar funcionando ideológicamente a fin de mantener el *statu quo*, como mostramos con Santos (2019)–, pues cualquier afirmación sobre "qué" son las cosas, debe encontrar cumplimiento en la realidad, esto es, fundamento de "por qué" son así, de otra manera mostrará que es una ingente deformación, o, al menos, una disconformidad parcial, producto de su inadecuación con la realidad.

Veremos, en este sentido, cómo la racionalidad zubiriana reúne las condiciones metodológicas y epistemológicas para garantizar la verdad de las afirmaciones, sin que esto implique una totalización "lógica" de las mismas. Por otra parte, el conocimiento científico, político, etc., son dos expresiones posibles contenidas en esta razón, los cuales servirán para ilustrar los puntos de crítica y ruptura con la doxa dominante, y, por consiguiente, dar lugar a nuevas *hetero*-doxas. Dicho en otras palabras, la razón cumple una función nodal de "cumplimiento o impugnación" y, por tanto, de "distanciamiento crítico", es decir, oficia como variante de una crítica de las ideologías.

6. La razón, punto decisivo de la crítica

La razón en la concepción zubiriana se da en un proceso de maduración intelectiva, esto es, como plenificación incremental de la aprehensión primordial de realidad (Zubiri, 1983, p. 324). La intelección sentiente es condición necesaria pero no suficiente para aprehender las cosas en toda su plenitud. El carácter trascendental de las cosas reales, nos ha permitido adentrarnos en la intelección dual (logos) que implica una afirmación de lo que la cosa sea en realidad. Es decir, la cosa ya no es solamente una constelación de notas como las que podemos encontrar cuando vemos una caverna (esto Zubiri lo denomina cosa-realidad), sino que, al inteligirse entre otras cosas, se puede decir lo que esta "es" en realidad, por ejemplo, esta caverna "es" una morada. Ahora bien, estas afirmaciones son insuficientes, dado que quedan restringidas al ámbito intraintelectivo, sin conocer lo que las cosas son en su "realidad-fundamento" (Zubiri, 1983, p. 45).

La realidad está trascendentalmente abierta en "hacia", es decir, la realidad es en "hacia", primero de unas cosas hacia otras en el campo, luego es "hacia" el fundamento de lo reactualizado en el logos. Esta marcha intelectiva "hacia" el fundamento parte de una mismidad

del aquende campal con el allende mundanal. Es por esta mismidad por la que quedamos lanzados hacia el allende (Zubiri, 1983, p. 52). Sin embargo, esta mismidad no implica una relación especular entre concepto y realidad; la razón "no es movimiento dentro de un concepto; no es movimiento 'en lo mismo', sino que es marcha 'hacia lo otro': es intelección del allende. Razón no es movimiento de conceptos sino búsqueda en la realidad. La razón es inquiriente; la razón marcha" (Zubiri, 1983, p. 68).

Aquí vemos dos dimensiones importantes: en primer lugar, esta mismidad inicial aparenta ser una prolongación de lo dado, sin embargo, la alteridad irreductible de la realidad sigue operando como punto de clivaje crítico, por lo que el vínculo razón-realidad presenta una tensión centrífuga que le impide cualquier clausura de lo real, o pacto de paz anticipado (Horkheimer, 2003a). Justamente, lo real es lo que da o no razón (Zubiri, 1983, p. 265 y ss.), de aquí la razón sea un modo determinado, impuesto, por las cosas reales, pues ellas nos dan el modo racional de inteligirlas (Zubiri, 1983, p. 82), por tanto, las treguas unilaterales no son posibles. Asimismo, la razón se encuentra en un estado de motilidad, pues busca concretar, a partir de una apropiación de posibilidades, la idea en torno a qué tipo de relaciones de poder y vínculos económicos deben regir la sociedad.

En función de esto resulta inexorable para toda ideología su verificación en la realidad, es decir, desde la razón se debe buscar el cumplimiento de las afirmaciones *dóxicas*. Es en la realidad donde las afirmaciones ideológicas encuentran un punto de hostilidad tenaz, pues es ahí donde quedan des-fundamentadas (Ellacuría, 1985, p. 50), es decir, donde la realidad social se sustrae de dichas afirmaciones conceptuales, o, al menos, muestra el carácter parcial y relativo (Ellacuría, 2001, p. 128) desde el cual se intenta comprenderla.

Una formación social configura una habitud social determinada por fijación ideológica que termina por calificar extrínsecamente lo que Zubiri denomina una habitud de lanzamiento, o mentalidad, hacia lo allende (Zubiri, 1983, p. 152). La marcha intelectiva hacia lo allende se lleva a cabo desde un "sistema de referencia" (Zubiri, 1983, p. 210), constituido por la ideología fraguada en el campo sentiente. Ahora bien, el sistema de referencia, como afirma Nicolás (2013, pp. 244-245), tiene un carácter crítico porque delimita y excluye aquello que no esté dentro del campo de realidad desde el que hablo, es decir,

no puedo hablar de la ecuación de onda si me encuentro en el campo social y no en el campo de las realidades físico-matemáticas.

Desde el sistema de referencia realizamos un "esbozo de posibilidades", o "sistema de posibilidades", de lo que las cosas podrían ser en la realidad (Zubiri, 1983, pp. 219-221). Al proyectar posibilidades en la realidad, lo que hacemos es "probar" lo que la cosa podría ser, es decir, una probación física de realidad o experiencia (Zubiri, 1983, p. 227 y ss.). En su virtud lo que hace la experiencia política es discernir, y por tanto dirimir, cuáles son los modos más adecuados de articulación de la sociedad y del intercambio económico. De esta manera, se intenta fundamentar un determinado régimen de lo social (Danel, 2013, p. 448). Desde una mentalidad política, probamos cuál es el modo de convivencia social más adecuado, esto puede ser prolongando las desigualdades en las relaciones de poder o mitigándolas. En consecuencia, no nos encontramos ante estructuras sociales fijas, absolutas, pero tampoco ante meros acomodamientos derivados de la tradición.

Pues bien, como sostuvimos desde un comienzo la realidad se presenta como alteridad, de aquí que la realización de posibilidades no agota el dinamismo interno de la realidad, sino que esta va "haciendo verdadera" (*verum-facere*) nuestras opciones, lo cual nos permite "progresar", o, por el contrario, podemos encontrar derogada nuestra opción. Su impugnación puede deberse, para seguir la imagen de Marx, por ser una imagen invertida de la realidad. Esto constituye la "dialéctica de la adecuación", donde el proceso de verificación se va dando por tanteo, se va tanteando la realidad, por consiguiente: "La dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación." (Zubiri, 1983, pp. 271-272).

La verificación total de lo postulado hace de lo real algo estrictamente racional; en cambio, si la verificación es parcial, producto de una cierta inadecuación, nos encontramos frente al orden de lo razonable (Zubiri, 1983, pp. 274-275). Para Zubiri la ciencia (formal) logra configurar un orden de verdades racionales (Zubiri, 1983, p. 280) por su alta capacidad de verificación[5]. Sin embargo, en el nivel social nos encontramos con un orden más bien razonable; precisamente, porque no es un orden definitivo, sino, un orden temporario, porque la realidad se encuentra en un continuo "dar de sí" (Zubiri, 1995, p. 61) que no tiene un límite especificado, porque toda

realidad social es una nota estructural y dinámica del cosmos y el mundo en sentido estricto (Zubiri, 1995, p. 91), de hecho, como hace notar Zubiri, en la actualidad la humanidad constituye por primera vez una sociedad una y única (Zubiri, 1986, p. 219), lo cual impone inmensos desafíos para consolidar un orden de convivencia razonable.

Esta dialéctica de la adecuación nos permite evidenciar dos cosas. Por un lado, la insuficiencia de la ideología dominante que constriñe el campo social, y, por consiguiente, el carácter restrictivo y/o conservador que puede tener un "sistema de referencia" desde el que se definen el conjunto de las experiencias sociales. En efecto, como observa Santos (2019, pp. 61-62), la teoría crítica eurocéntrica ha sido incapaz de incorporar determinadas realidades sociales producto del mismo carácter delimitador y expulsivo del campo social desde el que se enuncia. Por otro lado, lo que podemos apreciar es que determinados regímenes sociales descansan sobre "órdenes ideales" no racionales, o razonables, pues no tienen un fundamento en la realidad, sino que son imaginados y presentados con carácter universal y necesario (Ellacuría, 1983, p. 50), cuyos intereses resultan inconfesables, y solamente pueden sostenerse mediante vínculos violentos. Esto es lo que Ellacuría denuncia sobre la mentira ideológica de la "apariencia" de democracia que acompaña, legitima y encubre al sistema capitalista en América Latina (Ellacuría, 1990, p. 440).

7. Aspectos internos de la razón zubiriana: ciencias sociales e imaginación social

Las ciencias –sociales y políticas– cumplen una labor preponderante como un tipo particular de habitud intelectiva. Estas, precisamente, se constituyen como una mentalidad determinada dentro de la razón misma, que, por su sistema de referencia, sirven de baremo crítico de los ordenamientos sociales vigentes. Los modelos teóricos propios del conocimiento científico, por su referencia a hechos sociales científicamente analizados, presupone "un sistema de conceptos previos" (Zubiri, 1983, p. 184), los cuales siguiendo a Bourdieu tienen poder de ruptura y generalización (Bourdieu et al., 2002, p. 80). De este modo, al lograr verificar en su fundamento sus modelos teóricos sobre la naturaleza del orden social, pueden efectuar una "ruptura

epistemológica" con las representaciones que rigen los lazos sociales (Bourdieu et al., 2002, p. 41), es decir, logran romper con las apariencias que retienen el sentido común. Asimismo, aplicadas sistemática y críticamente sobre el terreno social y político, pueden contribuir a socavar su base ideologizante (Ellacuría, 2009, p. 373) y, por tanto, emplazar un "distanciamiento" crítico de las mismas.

Esta dialéctica de ciencia e ideología implica sostener un cambio de nivel de lo que las cosas son "en realidad" (apariencia) a lo que son "en la realidad", en otras palabras, el paso de lo ilusorio a lo real. Esto nos obliga a que no perdamos de vista la dialéctica continua de verificación que señala Zubiri; lo que, en el lenguaje de Bourdieu se denomina una continua vigilancia epistemológica entre pares por sistema de controles cruzados (Bourdieu et al., 2002, p. 109), o, según Ricoeur, asentar sobre bases rigurosas de falsación el discurso de las ciencias sociales (Ricoeur, 2008, p. 132). De esta manera se evita caer en el sofisma de creer que se ha logrado un punto cero de la teoría de carácter definitivo que permitiría enjuiciar como ilusorio cualquier otro discurso.

Ahora bien, el desenmascaramiento del código social que rige las habitudes sociales no quiere decir una efectiva transformación, por el contrario, para una transformación real es necesaria un cambio en las correlaciones de fuerza y un cambio real en las formas culturales predominantes en el orden social incrustadas en las conciencias individuales, como afirma Ellacuría (2009, p. 265).

Por último, haremos referencia a una dimensión no tratada hasta ahora: la acción imaginativa, como la llama J. A. Nicolás (2009, pp. 241-247). Esta se encuentra inserta de un modo peculiar en el ficto, trabaja sobre "cómo" sería en realidad una cosa, pero a partir de una creación libre de las notas de la cosa real, de aquí que Zubiri la asocie a la fantasía. Así, pues, por ser una capacidad intrínseca al *logos* sentiente, y por su particularidad puede abrir nuevas "posibilidades" que encuentren fundamento en lo real.

Como pudimos ver anteriormente, el logos se define como sistema de referencia intelectivo de la razón; por consiguiente, la imaginación tiene la fuerza creadora suficiente para abrir nuevos esbozos de posibilidades que quiebren el blindaje operado por la ideología dominante y rescatar experiencias de la realidad diferentes. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos rescata la importancia de la

imaginación social y política para pensar tres realidades: el fin del capitalismo, del colonialismo y el patriarcado sin fin (Santos, 2019, pp. 53-56). La cuestión está en que la imaginación permite abrir posibilidades de nuevos modos de ordenamientos sociales y políticos que parecen imposibles, como en su momento fue imposible pensar que existieran formas y modos de realidad que fueran distintas de las "cosas" (cosidad), hasta que surgieron las "personas" (Zubiri, 1983, pp. 56-57).

Por supuesto, la imaginación presenta limitaciones razonables, comunes a toda acción de libre creación, es decir, debe someter a probación su eficacia interpretativa de los hechos (Nicolás, 2009, p. 245). Por otro lado, todo lo nuevo debe superar la fuerza de gravedad que tiene lo viejo (Zubiri, 1982, p. 60), así como induce una situación ambigua de temor y atracción que implica lo nuevo, como, así también, precisa sortear la eficacia con que las fuerzas sociales y políticas se mueven para soterrar los impulsos de la novedad (Santos, 2019, p. 60).

8. Conclusión

En resumidas cuentas, la filosofía zubiriana nos ha permitido pensar una concepción de la crítica, en sentido general. La crítica como tal tiene fundamentos tempranos en la inteligencia. En principio, porque la realidad como tal se actualiza como alteridad radical, lo cual implica un abismo insalvable con la inteligencia. En esta última siempre habrá realidad actualizada (aprehensión primordial de realidad); sin embargo, todo lo que afirmemos sobre ella (logos), como la experiencia que de ella hagamos (razón), no será suficiente para emitir un edicto completo y definitivo, de lo contrario será inexorable que se nos anatematice.

Pues bien, en la idea de racionalidad zubiriana, por su estructuración formal, encontramos vinculada rigurosamente realidad-logos (imaginación) / razón-realidad (Nicolás, 2009), o, en otras palabras, una dialéctica entre realidad-ideología-método y "verificación en la realidad". Es decir, en el proceso intelectivo de verificación en la realidad los aspectos sostenidos y legitimados por la ortodoxia dominante, esto es, el entramado simbólico desde el que se interpretan los vínculos políticos y económicos, se articulan como

sistemas de referencias que deben encontrar cumplimiento en la realidad.

En otras palabras, todo concepto de lo social no es más que una posibilidad de ordenamiento de los vínculos sociales que está sujeta a una dialéctica continua de verificación. En este sentido, a diferencia del idealismo, no hay una identidad entre pensamiento (posibilidad) y realidad (Adorno, 2019, p. 158), por el contrario, razón y realidad están entrelazados en una praxis continua de construcción del saber sobre los modos más adecuados de estar en la realidad.

Por otra parte, por la estructuración de esta racionalidad encontramos que las ciencias (sociales y políticas, a las cuales hicimos referencia) configuran una habitud intelectiva de lanzamiento a la realidad allende, que, por su peculiaridad teórica permiten efectuar una "ruptura epistemológica" con la ideología dominante en la sociedad. Esto pone en evidencia otro modo certero de impugnación de lo dado –sobre todo en su naturaleza aparente–, y de justificación de lo discernido, por ser un criterio metodológica y epistemológicamente controlable.

Ahora bien, la alteridad de la realidad nos pone en guardia ante los intentos totalizadores del orden social, incluido el saber de las ciencias sociales, como advierte Boaventura de Sousa Santos (2019), por ejemplo, sobre el eurocentrismo de la teoría crítica. En este sentido no es factible un lugar teórico completamente desideologizado, como un punto cero de la teoría, que reflejara la realidad en cuanto realidad de modo prístino, lo que provocaría una "ruptura epistemológica" definitiva con las restantes ideologías, y desde la cual se las pudiera enjuiciar de modo total la realidad ideologizada. Esto mismo permite explicar el surgimiento permanente de las múltiples heterodoxias.

Por último, la articulación global de la inteligencia en sus múltiples modulaciones nos ha permitido visibilizar que la hermenéutica, como puede ser la de Vattimo (1992, 1994, 2011), en su propuesta de un diálogo entre las distintas aperturas históricas del ser en las diferentes culturas, no sortea el escollo de la ideología como dinámica de encubrimiento de los órdenes sociales. Por el contrario, sin una racionalidad capaz de develar las apariencias que encierra la *doxa* dominante, el diálogo entre expresiones hermenéuticas diferentes corre el peligro de ser una puesta en escena de ciegos que guían a

ciegos, dado que se escamotea toda posibilidad de “distanciarse” (Ricoeur, 2008) de la *doxa* dominante, perpetuando una lógica de sujeción. En su última posición, Vattimo (2011), no obstante, intenta matizar esta radicalidad al insertar las posiciones interpretativas dentro de un paradigma histórico, científico y político.

La racionalidad zubiriana, por el contrario, nos ha mostrado que su proceso intelectivo no se clausura en el logos, sino en su movimiento hacia el allende, el cual resulta una instancia decisiva para eludir el encierro que la dinámica ideológica (en otros términos: hermenéutica) puede implicar. Sin embargo, toda ruptura epistemológica se convierte en un nuevo sistema de referencia (o ideología) el cual debe someterse a la dialéctica permanente de verificación. En este sentido, podemos decir que nos encontramos frente a una variante de la dialéctica de “pertenencia-distanciamiento” propuesta por Ricoeur (2010), lo que nos pone en evidencia que la tensión de realidad e irrealidad es inagotable, pues todo saber estar en la realidad no es más que un triunfo siempre parcial, fragmentario, insular. De aquí que ningún saber pueda ser considerado dogmáticamente, porque la claridad que hoy revisten sus proposiciones debe ser contrastada con la opacidad que tendrán mañana.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1997). La actualidad de la filosofía. En: T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía* (pp. 73-102). Barcelona: Altaya.

Adorno, Theodor W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad.* Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Benjamin, Walter (2007). *Conceptos de filosofía de la historia.* La Plata: Terramar.

Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude y Passeron, Jean-Claude (2002). *El oficio del sociólogo.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Cortina, Adela (2008). *La escuela de Frankfurt: crítica y utopía.* Madrid: Síntesis.

Danel, Fernando (2011). Pensar lo político desde la razón política. En: J. A. Nicolás, *Guía Comares de Zubiri* (pp. 417-456). Granada: Comares.

Ellacuría, Ignacio (1985). La función liberadora de la filosofía. *Estudios*

Centroamericanos, (435-436), 45-64.

Ellacuría, Ignacio (1990). Utopía y profetismo. En: I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (pp. 393-442). Madrid: Trotta.

Ellacuría, Ignacio (2001). *Escritos filosóficos* (Tomo III). San Salvador: UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio (2007). *Filosofía de la realidad histórica.* San Salvador: UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio (2009). *Cursos universitarios.* San Salvador: UCA Editores.

Ferraz Fayos, Antonio (1988). *Zubiri: el realismo radical.* Madrid: Cincel.

González, Antonio (1995). Hacia una fundamentación de las ciencias sociales. En: A. González (Ed.)*, Para una filosofía liberadora* (pp. 65-96). San Salvador: UCA Editores.

González, Antonio (2020). *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social.* San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Recuperado de: http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtdind.html

Horkheimer, Max (2003a). Teoría tradicional y teoría crítica. En M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.

Horkheimer, Max (2003b). La función social de la filosofía. En: M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 272-289). Buenos Aires: Amorrortu.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. *Fragmentos filosóficos* [*Gesammelte Schriften*, 3. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*]. Madrid: Akal.

Laclau, Ernesto (2006). *La razón populista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (2012). *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de parís. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha.* (Traducción de J. Muñoz). Madrid: Gredos.

Mate, Manuel Reyes (2006). El ángel de la historia o por qué lo que para nosotros es progreso es para el ángel catástrofe. En: M. R. Mate, *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"* (pp. 155-168). Madrid: Trotta.

Morin, Edgar (2000). *Introducción al pensamiento complejo.* Madrid: Gedisa.

Nicolás, Juan Antonio (2000). Noología y/o hermenéutica. *Concordia*, (38), 89-108.

Nicolás, Juan Antonio (2009). La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano.*Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, (36), 233-247.

Nicolás, Juan Antonio (2013). La crítica filosófica y sus fuentes. *Diálogo filosófico*, (85), 4-35.

Pintor Ramos, Antonio (1983). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri.* Salamanca: Universidad Pontificia.

Ricoeur, Paul (2008). *Hermenéutica y Acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción.* Buenos Aires: Prometeo.

Ricoeur, Paul (2010). *Ética y cultura.* Buenos Aires: Prometeo.

Romero Cuevas, José Manuel (2010). *Crítica e historicidad. Ensayo para repensar las bases de una teoría crítica.* Madrid: Herder.

Santos, Boaventura de Sousa (2019). Más allá de la imaginación política y la teoría crítica eurocéntricas.*Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, Venezuela, (86), 47-72.

Sevilla, José Manuel (1993). El concepto de filosofía de la historia en la modernidad. En M. R. Mate, *Filosofía de la historia* (pp. 65-84). Madrid: Trotta.

Vattimo, Gianni (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.* Barcelona: Paidós.

Vattimo, Gianni (1994). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

Vattimo, Gianni & Zabala, Santiago (2011). *Hermeneutic communism: from Heidegger to Marx.* New York: Columbia University Press.

Zubiri, Xavier (1980). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad.* Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1982). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos.* Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1983). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón.* Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre.* Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, Xavier (1995). *Estructura dinámica de la realidad.* Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social*

e histórica. Madrid: Alianza.

1. Profesor de Grado Universitario en Filosofía. Doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Docente del nivel superior en el IESyFD 9-001 “Gral. San Martín”, Mendoza. Contacto: ffer.rramirez@gmail.com. ↩
2. Para Vattimo el ser en su diferencia ontológica (no identidad) con los entes oficia de instancia crítica del orden actual instaurado por los entes (Vattimo, 1992, p. 74). Esta postura, sin embargo, presenta serias limitaciones para constituirse en instancia crítica, porque como sostiene Romero Cuevas: “(…) desde las posiciones de Heidegger no es posible ningún tipo de crítica, pues la propia actividad presuntamente crítica forma parte de un acontecer, indisponible para el ser humano, que asume en el planteamiento de Heidegger toda la normatividad (una normatividad claramente ajena e incomprensible para nosotros)” (Romero Cuevas, 2010, p. 70). ↩
3. Retomamos aquí la noción de “ruptura epistemológica” tal como lo propone Pierre Bourdieu (2002), donde rescata el valor heurístico y probatorio de la teoría por su capacidad de romper con las apariencias derivadas del saber común, y que, asimismo, nos permite conocerlas como tales (p. 84). ↩
4. Vale la salvedad de que Marx aclara que el fenómeno ideológico no es algo que se desprende de la vida de los seres humanos linealmente, lo que daría cierta compatibilidad con nuestro planteo. ↩
5. Esta afirmación no es taxativa, porque, como sostiene Ellacuría: “(…) aun cuando cierta totalización se logra a través de teorías científicas más o menos verificables –nunca sabremos cuál es la única o total razón de nada, porque la encontrada puede ser sustituida por otra o subsumida por ella (Zubiri)– (…)” (Ellacuría, 1985, p. 49). ↩

Incipit tragoedia[1]

Dialéctica melancólica y modernidad en la Teoría Crítica de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno

María Rita Moreno[2]

> «Incipit tragoedia» –se dice al final de este libro impensable y que da que pensar. ¡Váyase con cuidado! Aquí se anuncia algo significativamente malo y malvado: incipit parodia, no cabe la menor duda (…) (Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*).

1. Modernidad, fragmentación y arruinamiento

Si los nudos entre la materialidad histórica y el pensamiento fueran de suyo cristalinos, muchas de los recurrentes problemas filosóficos ya no serían tal cosa. Sin embargo, a pesar de esa obstinada opacidad, aquella práctica que rubricamos como «filosofía» continúa adviniendo, reinventándose cada vez que puede. Aun –y, sobre todo– cuando el mundo al que se dirige pareciera resistirse obcecadamente a transformarse en lo que ella ha soñado.

Ahora bien, ese «mundo» colapsa en su univocidad cuando advertimos que, mientras un segmento de él somete al "cálculo previo y cada vez más exacto" (Lukács, 2013, p. 193) todas las transformaciones acaecidas y potenciales, otras de sus partes continúan incrementando de manera indefinida sus presxs políticxs y sus muertxs. Con nuestros ojos perfilados desde el Sur, "sería pues ridículo ejercer el panglosianismo" (Fernández Retamar, 2016, p. 371), según el cual esta coyuntura seguiría siendo, a pesar de todo, la mejor de las posibles. No cabe duda de que el avance en nuestro continente de la derecha –si es que acaso alguna vez retrocedió– en complicidad con las ya osificadas estructuras del racismo, el patriarcado y el capital –por mencionar solo las ineludibles– ofrecen todos los motivos para el hastío y el sofocamiento de lo que pretende

vivir.

Este cuadro de época parece citar el acontecido hace un siglo, en las coordenadas en que Walter Benjamin y Theodor Adorno germinaron su Teoría Crítica. En tal escenario, ella tuvo desde el inicio el objetivo de alcanzar "la determinación cualitativa de la modernidad" (Adorno, 2004, p. 403), porque, ante el análisis de ambos, ella se revela como "lo transitorio, lo fugitivo" (Benjamin, 2005, p. 256 [J 6 a, 3]).

El panorama de principios de siglo XX pone de manifiesto el complejo despliegue de un proceso de desagregación de la razón mediante el cual se arriba a la institucionalización de distintos ámbitos identificables (tales como la ciencia, el arte y la filosofía misma). Este despliegue implica como una de sus consecuencias más relevantes la pluralización de lenguajes característicos de la cultura moderna bajo el signo común de un debilitamiento esclerótico. Al decir de Georg Simmel:

> (…) el sujeto se ve tanto frente al arte como frente al derecho, tanto frente a la religión como frente a la técnica, tanto frente a la ciencia como frente a las costumbres, no solo tan pronto atraído, tan pronto expulsado por su contenido, ahora amalgamado con estas figuras como un trozo del Yo, tan pronto en lejanía e intangibilidad frente a ellas; sino que es la forma de la fijeza, del estar-coagulado, de la existencia petrificada, con la que el espíritu, convertido de este modo en objeto, se opone a la vivacidad que fluye (…) (Simmel, 2008, p. 97).

«Modernidad», entonces, remite a un característico movimiento expansivo correspondido por un impulso contractivo decididamente opuesto a lo viviente. La disonancia entre ambas disposiciones es minuciosamente discernida por Adorno y Benjamin; ellos ofrecen agudos análisis sobre las aristas más problemáticas de unas décadas signadas por la tragedia y la catástrofe. Adversidades, sin embargo, que aparentan no gozar ni siquiera de la dignidad de los grandes dramas épicos de otros tiempos históricos: "(…) el 'momento trágico' de la modernidad tardía –en el contexto de la gigantesca crisis cultural europea del pasaje entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX– no es uno de esos momentos fundacionales" (Grüner, 2016a, p. 306), en los que se instituyen los pilares de sociedades y culturas radicalmente nuevas.

Por el contrario, la catástrofe de inicio de siglo es experimentada como una progresiva fragmentación y arruinamiento de las propias conquistas de la modernidad. El desencantamiento del mundo que prometía enfrentar la conciencia con la realidad para conocerla y refundarla en clave racional condujo a otro desencantamiento, el de la razón misma. "Cuidémonos de las palabras hermosas; de los Mundos Mejores creados por las palabras. Nuestra época sucumbe por un exceso de palabras" (Carpentier, 1985, p. 267), alerta al respecto uno de los personajes de *El siglo de las luces*. La expresión del escritor cubano[3] cristaliza la faz oblicua de las promesas filosóficas acerca de la emancipación como estribo inexcusable de una humanidad por fin libre; con ello, hace patente el temple dialéctico merced al que toma cuerpo la modernidad.

2. «La vida no vive»

En una misiva a sus padres –exiliados en Cuba a causa de las políticas de exterminio del nazismo– del 8 de septiembre de 1939, Theodor Adorno se refiere a sus propios análisis de la siguiente manera:

> Sé que esta idea es una burla a toda razón de toda la gente razonable, pero no es menos una burla a la verdadera razón esta guerra (…) ya no es posible explicar racionalmente por qué Hitler comenzó la guerra (…); ya ven cómo trabaja esta locura: hasta a personas bastante razonables, como yo, las transforma con un poder irresistible en políticos de café, simplemente porque el pensamiento real no se muestra a la altura del disparate absurdo de esta guerra (Adorno, 2006a, p. 30).

De hecho, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* –una de las obras concebidas en el exilio– constituye una nítida tentativa de materializar en conceptos fragmentarios el correspondiente desmantelamiento de la vida individual y colectiva. El tono filosófico está marcado desde el inicio, cuando Adorno toma el veredicto firmado por Ferdinand Kürnberger[4] y lo estampa como epitafio de la primera parte del texto: «La vida no vive». Esta expresión, en la que resuena el fragmento simmeliano según el cual el espíritu objetivado se opone expresamente a «la vivacidad que fluye», encuentra múltiples ecos en la filosofía de Walter Benjamin, quien no solo constata "la experiencia de un mundo que entra en la rigidez cadavérica"

(Benjamin, 2012b, p. 275), sino que, justamente a causa de ello, dirige su pensamiento hacia la tragedia contenida en las ruinas modernas para configurar desde ellas "la exposición barroca y profana de la historia como historia del sufrimiento del mundo" (Benjamin, 2012a, p. 209).

«La vida no vive», lema presente en el impulso de muchos de los teóricos críticos asociados al *Institut für Sozialforschung* (Wiggershaus, 2010, p. 15), condensa el palmario índice de lo moderno: su insoslayable constitución contradictoria decanta en la tensión entre vida y muerte. Ella sugiere la complicada reciprocidad de la edificación racional del ordenamiento racional de lo real (la estrategia de resquebrajamiento de los fundamentos míticos del mundo) con el simultáneo proceso de enmohecimiento de esos pilares. Benjamin y Adorno –como algunos otros de los pensadores a ellos contemporáneos– fueron sensibles a esta situación límite cernida sobre la dinámica de la racionalidad.

Ambos percibieron el deterioro de la razón moderna al tiempo que, no obstante, insistieron en la elaboración de una Teoría Crítica capaz de asumir semejantes contradicciones. Cabe preguntarse, entonces, cuáles son los elementos filosóficos propiciadores del pasaje de un diagnóstico letal –«la vida no vive»–hacia la afirmación sostenida de una Teoría Crítica. Pues, pese a que sus derroteros reflexivos no pueden considerarse congruentes, sí pueden identificarse en las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno algunas convergencias en las que leer una preocupación común: la de cómo doblegar los límites dialécticos contenidos en la contradicción «la vida no vive» en una consistente vivificación de la crítica filosófica.

De las "situaciones de modernidad"[5] (Jameson, 2004, p. 56) analizadas por Benjamin y Adorno se desprende la evidencia de un desgaste epistemológico y sociopolítico. A partir de la corroboración de esta "falla constitutiva" (Grüner, 2016b, p. 23) en las entrañas mismas de la modernidad europea, ambos filósofos señalan la presencia irrecusable de esa fisura en la intimidad de la praxis filosófico-racional: el circuito de la verdad ha devenido otra de las instancias trágicas modernas, al punto que la desventura de su época se les muestra también en la forma de una imposibilidad absoluta para dar solución racional a sus conflictos internos. «La vida no vive» articula, entonces, las escisiones de un período histórico, pero también

la cohesión que permite identificarlas, la unidad que hace posible diagnosticar un estado de época generalizado y pronunciar una narración –en cuanto figura continua de un relato– de las interrupciones signatarias de los vínculos entre razón y realidad.

Según examinan Adorno y Benjamin, la lógica de todo un complejo cultural caracterizado por la fluctuación entre rupturas y continuidades (Jameson, 2004, p. 39) traslada la reflexión filosófica a un estado anímico muy peculiar: antes que jovial, ella se ha tornado melancólica en la medida en que no avizora lazos translúcidos con la materia histórica. Es que, si una «ciencia jovial» –*Fröhliche Wissenschaft*– "mienta las saturnales de un espíritu que ha resistido, con paciencia, una larga y terrible presión (…) y que ahora, de repente, queda arrebatado por la esperanza, por la esperanza en la salud, por la embriaguez en la salud" (Nietzsche, 2010, p. 309), una «ciencia melancólica» –*Traurige Wissenschaft*– (Adorno, 2006b, p. 17), en cambio, parte del hecho de que "en el fondo de la salud imperante se halla la muerte" (Adorno, 2006b, p. 65).

Con todo, –y esto es fundamental a la hora de zanjar la solvencia de Teoría Crítica benjaminiana y adorniana–, esta ciencia melancólica determina el rictus de la filosofía no como un pretexto para refugiarse en el *malestar de la cultura*, sino porque la melancolía, como la modernidad, discurre a dos tiempos: ella, "ese demonio de los contrarios, confiere al alma, por un lado, la desidia y la apatía, y por otro, la capacidad de la inteligencia y la contemplación" (Benjamin, 2012a, p. 190). Es decir, esa disposición melancólica emanada de la contradicción moderna y su consecuente desgaste epistemológico involucra en simultáneo la construcción de una praxis filosófica anclada en el epicentro de ese desgarramiento moderno. Así, aunque la atmósfera del escenario sociohistórico de principio de siglo establece que "la visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida" (Adorno, 2006b, p. 17), ella misma demanda asumir esa condición mortuoria y hacer del duelo "la convicción en la que el sentimiento reaviva el mundo vaciado" (Benjamin, 2012a, p. 180).

3. Melancolía y desarticulación verdad/conocimiento

Entonces, ¿por qué una atmósfera definida por la impotencia de la

vida propicia, a pesar de todo, la vitalidad de una filosofía crítica? Para responder esto resulta menester explicar de qué manera Benjamin y Adorno decodifican la ausencia de vida en la esfera específicamente filosófica. Una pista al respecto la ofrece la conferencia de 1931 llamada "La actualidad de la filosofía", discurso adorniano en que se analizan las vinculaciones entre razón filosófica y realidad:

> Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón (Adorno, 1991a, p. 73).

¿Qué quiere decir esto? Que ni el sujeto –su conocimiento racional– ni su objeto constituyen totalidades que puedan coincidir, esto es, que el recurrente tópico filosófico que se enreda en la escisión sujeto-objeto tiene a la base el sustrato histórico de la disgregación moduladora del discurrir moderno. Benjamin describe en qué consiste esa fisura irreparable:

> Solamente se trata de lo siguiente: ¿cuál realidad converge internamente con la verdad? ¿Cuál verdad se prepara internamente para converger con la realidad? Solo quien responda claramente estas preguntas es "objetivo". No frente a sus contemporáneos (eso no interesa), sino frente a los hechos actuales (eso es lo decisivo) (Benjamin, 2011, pp. 35-36).

«La vida no vive» recae también sobre la praxis filosófica cuando exhibe que un pliegue de la condición mortuoria generalizada anida en la concreta imposibilidad histórica que de ella se desprende: si hay algo que puede conformar el punto de partida de cualquier gesto que se pretenda filosófico en las inmediaciones de la modernidad tardía es el hecho de que la pluralización moderna de las esferas en que se presenta lo real redunda en la desarticulación de verdad y conocimiento. La consecuencia ineludible sugiere que la totalidad –en cuanto forma del pensamiento conceptual– no puede ya aparecer en el horizonte del quehacer filosófico, que el conocimiento total no puede

admitirse como una práctica legítima de la racionalidad del siglo XX.

A pesar de esto, y tal como muestra Adorno, las primeras décadas del siglo manifiestan una praxis filosófica aparentemente más preocupada por suturar una unidad perdida que por asumir la ruptura como instancia del filosofar[6]. Las diversas vías filosóficas parecían obliterarse entre "la delectación en el vacío" promovida por el irracionalismo y "la promesa de la abundancia" perpetrada por las distintas versiones del positivismo, espacio incómodo en que "la clase dominante del espíritu no admite ningún tercero" (Adorno, 2006b, p. 73). Según el planteo de "La actualidad de la filosofía", las diversas maniobras filosóficas esgrimían, cada una a su manera, un frente de lucha que bregaba por vehiculizar la disciplina en cuanto el entendimiento total, profundo y riguroso de las estructuras objetivas del mundo y del sujeto.

Ahora bien, el análisis efectuado por Adorno acerca de la reincidencia en el esquema de la totalidad no persigue evidenciar la falta de lucidez de tales o cuales pensadores y/o escuelas filosóficas de principio de siglo. Adorno no busca descubrir una verdad más radical que la de sus contemporáneos, sino que, como pensador materialista, intenta mostrar que "la filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual" (Adorno, 1991a, p. 73). Es decir, su exposición apunta a dimensionar los límites del trabajo filosófico en el marco de la modernidad tardía: si la totalidad (en cuanto forma del pensamiento) no condice directamente con la desagregación de las esferas de lo real, insistir en ella significa ensanchar y profundizar la lejanía entre la materia histórica y la praxis filosófica.

Si la lucha contra el idealismo consiste en empapar la razón de historia no para «des-cubrirla» sino para transformarla, en el ámbito filosófico esa transformación ha de acaecer en el corazón del nudo conocimiento-verdad. En tal sentido, resulta elocuente la siguiente indicación benjaminiana:

> (…) la verdad no es –como afirma el marxismo– únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]).

Por lo tanto, en la medida en que la dialéctica moderna ha desarrollado un estado de situación definido por una evidente inconmensurabilidad entre la proliferación de lenguajes y técnicas disponibles y la innegable declinación de las potencias espirituales y culturales, "únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa" (Adorno, 1991a, p. 73). En el marco de la dialéctica histórica de la modernidad, la actualidad de la filosofía "se basa en un principio constructivo" (Benjamin, 2006, p. 261); esto es, en "la construcción de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad" (Adorno, 1991a, p. 89) resultantes de un ordenamiento que ha devenido catastrófico.

De esta manera, la Teoría Crítica como ciencia melancólica no procura renunciar a la totalidad –como si el pensamiento pudiera ponerse en un afuera radical mediante un acto volitivo y absolutamente libre–, sino incrustar la praxis filosófica en la ambivalencia contenida entre la totalidad y el fragmento ruinoso; o sea, hacer de esa tensión el umbral desde donde filosofar. Al afincarse allí, la Teoría Crítica ensaya la elucidación del fragmento como producto histórico: el trabajo de Benjamin y Adorno sobre una teoría del conocimiento persigue mostrar la correspondencia entre el ritmo contradictorio de la modernidad y la distribución racional productora de esos mismos fragmentos. Estos son el resultado de cierta filtración epistémica, según la cual aquello no subsumible por el concepto es excluido del orden de lo pensable tanto como del orden de lo real.

Tal es, de hecho, la fórmula mágica del idealismo: con la remoción como *modus operandi*[7] del conocimiento por conceptos, se segmenta lo real y se excluyen algunos de sus elementos. La configuración de la racionalidad moderna (y con ello, de la praxis filosófica correspondiente) en la figura de la totalidad se halla distribuida conforme a la lógica de la identidad: «la vida no vive» delinea la cicatriz de una erosión epistemológica porque indica que la filosofía de la modernidad se ha empecinado en incorporar lo idéntico mediante la exclusión resultante de la negación de lo contradictorio. La fragmentación de la experiencia moderna emana también de la misma forma conceptual con que la filosofía presume combatirla: las ruinas se consolidan como tales al ser despedidas de la órbita racional como lo imposible de ser subsumido. Así, "lo que no encaja en él [en el concepto] aparece al margen como 'dato' que espera su puesto y

que, si no lo encuentra, es desechado” (Adorno, 2012, p. 47).

La intransigente melancolía –en cuanto el carácter singular de inicio de siglo– empuja a la construcción de una Teoría Crítica –también ella intransigente– porque la reproducción de los modelos epistemológicos anclados en la forma unidireccional de la totalidad implica, de suyo, la reproducción de las condiciones sociohistóricas que profundizan la contradicción de la que ellas mismas surgen.

Así entonces, una filosofía melancólica que se empeña en abrir sendas epistemológicas divergentes tiene “que apartarse decididamente del concepto de ‘verdad atemporal’ ” (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]), pero también tiene que preguntarse cómo puede la praxis filosófica combatir el sesgo totalizante (implicado en la forma conceptual) sin renunciar por ello al pensamiento conceptual (característico de la filosofía): ¿cómo accede una práctica filosófica moderna a su propio límite sin hipostasiar alguno de sus extremos?

4. Catástrofe, actualidad y caducidad

De lo expuesto en el apartado anterior queda claro que “del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual” (Adorno, 1991a, pp. 82-83). El cuestionamiento que enfrenta la filosofía del siglo XX se traduce en el problema de su propio devenir histórico: “no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe” (Adorno, 2009, p. 410).

La catástrofe asoma, como muestra Walter Benjamin (2006, p. 155), cuando se pone en marcha un particular ejercicio de la mirada definido por el punto de vista contenido en la alegoría. Dado que “en la primacía de lo cósico sobre lo personal y del fragmento sobre lo total, la alegoría se contrapone al símbolo de manera polar” (Benjamin, 2012a, p. 231); la perspectiva del alegorista ofrece la oportunidad de enfatizar las esquirlas de la contradicción moderna. Ella empuja la praxis filosófica no ya a “una agudización del transcurso dramático, sino [a] un amplio interludio exegético” (Benjamin, 2012a, p. 237). Así, la tragedia causante de la melancolía se corre de su confinamiento más común, aquel que la recluye en “una

acción en la cual el héroe resulta destruido" (Williams, 2014, p. 76) para mostrar que, mirada alegóricamente, revela una experiencia más amplia y compleja en la que:

> (…) la vida vuelve, la vida finaliza, una y otra vez. Y el hecho de que la vida vuelva, que su sentido se reafirme y restaure, después de tanto sufrimiento y después de una muerte tan importante, se ha dado, bastante comúnmente, bajo la acción trágica (…).
> La vida que continúa es anunciada por la muerte; que de hecho, en un sentido, la ha creado (Williams, 2014, p. 77).

La Teoría Crítica, entonces, direcciona su acción a los fragmentos de la dialéctica moderna y los atisba en su calidad de límites: su perspectiva alegórica de los vestigios le permite advertirlos en su condición ambivalente de muertos actuales. Y a la inversa, los ojos del alegorista logran desbrozar la tragedia de inicio de siglo contra sí misma porque ellos son órganos melancólicos; flexionan el límite de la racionalidad moderna hasta delinearla como una zona de conflicto. La «catástrofe» de la dialéctica moderna alude, por lo tanto, a un suceso que produce mucho daño, pero también a un acontecimiento cuya cualidad definitoria es la de lo inesperado (Forster, 2014, p. 374). Esa semántica bífida de lo catastrófico expone el carácter doble de la tragedia moderna: al tiempo que alude a una destrucción, mienta también la instancia habitada por un índice de novedad histórica.

Por eso, la ciencia melancólica se imagina como un demonio de dos cabezas. Cuando del entramado de reflexiones de Benjamin y Adorno brota la pregunta por la actualidad de la filosofía, no se está cuestionando con ella si la filosofía «tiene sentido». La inquietud de la que germina semejante pregunta interroga, en cambio, el corazón de la praxis filosófica desde un específico punto de vista histórico. Este aspecto, junto con el modo en que se despliega el carácter dual de la melancolía, exhibe el anudamiento de la actualidad filosófica –de su supervivencia en un contexto horadado por su muerte– con una porción de las reflexiones en torno a la «caducidad».

«Caducidad» es un concepto trabajado ampliamente por Walter Benjamin en *El origen delTrauerspiel alemán*, él condensa el carácter natural de la historia tanto como el carácter histórico de la naturaleza. Más claramente: la caducidad de los fenómenos históricos se

encuentra con la de los fenómenos naturales para dejar al descubierto la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada a una y otra esfera en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente[8]. El concepto, entonces, trata de enfatizar no meramente la recíproca determinación de historia y naturaleza, sino, más bien, la zona en la que ambos convergen: naturaleza e historia se encuentran en su condición perecible, su transitoriedad.

Así, «caducidad» permite acceder al doble carácter de cada uno de esos conceptos. «Naturaleza» revela su lado positivo y activo cuando refiere el ser concreto, mortal, transitorio –los hombres que trabajan y los productos de su trabajo– y, al mismo tiempo, exhibe su lado negativo y estático al aludir el mundo aún no incorporado a la historia, aún no penetrado por la razón, la irracionalidad todavía no domesticada. «Historia», por su lado, deja ver su lado positivo en la praxis social dialéctica –el comportamiento social en el que puede aparecer lo nuevo–, mientras que su lado negativo mienta la reproducción estática de las condiciones y relaciones de clase (Buck-Morss, 2011, pp. 139-140). De esta manera, el concepto de «caducidad» muestra que los elementos «naturaleza» e «historia» no se disuelven el uno en el otro, "sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia (…) como signo de la naturaleza" (Adorno, 1991b, p. 126).

¿Qué aporta semejante concepto al abordaje de la actualidad de la filosofía como problema emergido de los límites en que se cifra la racionalidad filosófica de la modernidad? Resulta provechoso en la medida en que a partir de él se subraya el carácter doble de los fenómenos: «caducidad» señala que en el anverso de la repetición de la catástrofe y la tragedia se oculta la dimensión de lo nuevo. Este enclave dialéctico contenido en el concepto de «caducidad» posibilita, en consecuencia, apreciar la potencia de la melancolía en cuanto vector teórico él mismo doble, esto es, en cuanto «demonio de los contrarios». Además, si «caducidad» indica, entre otras cosas, el anverso de la naturaleza en que reside aquello aún no domesticado, manifiesta con ello el límite de la razón y en eso mismo, el índice de actualización de la filosofía[9].

Consecuentemente, el concepto de *actualidad* como nombre de la *caducidad* filosófica no alude a una potencial adjetivación de

determinadas teorías en particular, ni siquiera de la filosofía en general. La caducidad, en cuanto la fase cóncava de la filosofía «actual», apunta al núcleo mismo de la práctica filosófica como praxis moderna: su potencial incidencia en la realidad no radica en dirimir de una vez y para siempre en qué consiste esta, sino en ejecutar, ante todo, la exposición de sus propias contradicciones. Así pues, la filosofía adviene una ciencia melancólica cuando advierte el sofocamiento producido por la dialéctica moderna y, en lugar de zurcir las rupturas que la configuran, se instala en ellas para exponer sus propios límites y determinarlos como jurisdicción de su praxis.

«Actualidad» señala, entonces, la transitoriedad de la filosofía, la cual se enfrenta en la primera mitad del siglo XX a la más cruda consecuencia de su concreción: en cuanto realidad histórica, no solo surge y deviene, sino que, aún más, está sujeta a su propia caducidad. Ahora bien, ¿cómo zanjar el límite de la razón, índice de su condición moderna? A este respecto se convoca la crítica como el carácter determinante de la actualización filosófica.

5. Desgaste epistemológico y crítica

Para comprender por qué Adorno y Benjamin atraviesan la melancolía con el talante de la crítica es preciso advertir una reflexión de carácter germinal: la vertida en *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918), cuyo objetivo consiste en determinar por qué la tarea central de la filosofía venidera consiste en "extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos de gran futuro que sea capaz de crear, en relación al sistema kantiano" (Benjamin, 2001, p. 75).

Claro que, si se asocia crítica a filosofía kantiana, no puede omitirse el hecho de que al momento en que Adorno y Benjamin comienzan a perfilar su Teoría Crítica se había señalado ya que "la filosofía kantiana no ha podido ejercer ninguna influencia sobre las ciencias. Deja intactas completamente las categorías y el método del conocimiento usual" (Hegel, 2004, p. 50). Incluso, se había logrado explicar en qué sentido "la filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la conciencia" (Lukács, 2013, p. 221). Empero, salta a la vista lo siguiente: aunque, como afirmamos antes, Walter Benjamin y Theodor Adorno advirtieron el sofocamiento de la

racionalidad filosófica, direccionaron igualmente sus esfuerzos hacia la construcción de una filosofía crítica. Es decir, no solo insistieron en la pertinencia de la racionalidad teórica en el marco del despliegue dialéctico de la modernidad europea, sino que, precisamente a causa de ello, modularon esa conveniencia mediante su canalización en la crítica como programa epistemológico y estético en simultáneo.

¿Cómo, entonces, comulga tal vía crítica con las contradicciones de la dialéctica histórica moderna? Diversos son los nudos que se tejen a este respecto en las filosofías benjaminiana y adorniana, fundamentalmente porque para ambos pensadores "arte y filosofía coinciden en el problema de la representación de la verdad" (Steiner, 2014, p. 276); de allí que la crítica se desarrolle prolíficamente en ambas direcciones. No obstante, es posible referir aquí uno de sus aspectos basales.

Frente a la aparente paradoja volcada en la reivindicación de la crítica de una teoría que denuncia las contorsiones más despiadadas de la Ilustración, el texto benjaminiano mencionado resulta esclarecedor. Él constituye una explicitación de –como avisa su título– un programa disponedor de las bases a partir de las cuales ha de diagramarse la actualización de la filosofía. *Sobre el programa de la filosofía venidera* establece, primero, que el proceder contemporáneo de la filosofía merece ser revisado y, segundo, la menesterosidad de una flexión programática surgida de esa misma revisión. Así, este programa de una filosofía venidera ha de acontecer, según Benjamin, al enlazar la caducidad de la filosofía –la evidencia de su límite histórico– con la potencia del pensamiento gestado por Kant. ¿Por qué?

Aquel desencantamiento de la razón y el consecuente desgaste epistemológico que se cierne como un problema de comienzo de siglo es recogido por Benjamin de manera expresa: según su análisis, el panorama contemporáneo de la filosofía decanta en la tarea de justificar el conocimiento filosófico. Y, dado que "la melancolía traiciona al mundo en función del saber" (Benjamin, 2012a, p. 198), se torna una tarea relevante recurrir a la filosofía kantiana, pues Kant y Platón "comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo" (Benjamin, 2001, p. 75).

Si el inicio de siglo XX expone un debilitamiento de la praxis

filosófica, "la continuidad histórica [de la filosofía] asegurada por la integración al sistema kantiano es la única de decisivo alcance sistemático" (Benjamin, 2001, p. 75). Empero, el recurso a Kant se establece no a fin de demarcar los límites *dentro* de los cuales puede hacerse filosofía, sino, en cambio, para determinar la revolución copernicana dentro del mismo pensamiento kantiano: la Teoría Crítica insiste en los límites de la razón, pero con el fin de instalarse *en* ellos.

Benjamin reivindica la identificación kantiana de "exigencia de profundidad" con "la exigencia de justificación" (Benjamin, 2001, p. 75) del conocimiento filosófico. Por eso él insiste en generar un dispositivo reflexivo –y por eso, político– en el que la crítica configure un horizonte no definido por la universalidad del concepto –y su consiguiente pretensión de totalidad–, sino por la persistencia en la instancia limítrofe de la contradicción entre razón y realidad. Dado que esta crítica es irrecusablemente melancólica, en ella los extremos se encuentran en tanto extremos y, a partir de su polaridad, revelan el carácter contradictorio como materia de la praxis filosófica. De allí que el nexo entre conocimiento y experiencia, característico de la filosofía crítica kantiana, se preserve también en la filosofía de Benjamin[10].

Frente a la devenida inconmensurabilidad moderna entre sujeto y objeto, razón y realidad, verdad y conocimiento, la Teoría Crítica enfatiza su talante melancólico al afirmar "la primacía de lo cósico sobre lo personal" (Benjamin, 2012a, p. 231):

> (…) con el objetivo de elevar a la superficie esa contradicción y ejercer la crítica en la suspensión sobre ella. La contradicción no funge ya el rol del límite, sino que se constituye en el órgano de la teoría de la reflexión. O, mejor dicho, el límite, la condición liminar, el umbral mismo ha de instituirse en el hábitat de la crítica (Moreno, 2019, p. 130).

Para ello, resulta menester insistir en la teoría del conocimiento de Kant porque ella, más allá de su carácter sistémico, se constituye como obstinado ejercicio del límite de la razón. De esta manera, brinda elementos para programar una praxis filosófica capaz de dislocar el esquema unidireccional de la totalidad. La Teoría Crítica, entonces, cita la filosofía kantiana guiada por el propósito de evitar constituirse en un pensamiento de sutura: una filosofía venidera

precisa de “un concepto nuevo de conocimiento” (Benjamin, 2001, p. 81) afincado en su límite, en aquello que no puede conocer y que, en tanto tal, mienta las contradicciones constitutivas de la modernidad.

6. Límites de la razón, crítica y dialéctica

La consideración de la atmósfera filosófica y cultural de inicio de siglo conduce a Adorno y Benjamin a analizar de manera expresa tal decurso en los términos de una dialéctica de la historia de la filosofía cuyos extremos contrapuestos se definen en los polos de la razón y la realidad. Ahora bien, “el curso dialéctico de la historia de la filosofía se acredita en el hecho de que toda la historia de la filosofía es verdadera y realmente una historia de las críticas” (Adorno, 2015, p. 151). Por ende, para la Teoría Crítica la actualidad del criticismo se define al poner el acento en el límite de la razón, pero con el objetivo de mostrar su carácter histórico.

Así entonces, la melancolía de la praxis filosófica se nutre de la crítica en aras de consumar lo que la define, ser un «demonio de los contrarios». Pues si el análisis de escenario histórico llevado a cabo por Benjamin y Adorno cartografía la desidia y la apatía racionales, la apelación a la crítica transfigura ese extremo en su opuesto dialéctico: la profundidad teórica que, desde la actualidad filosófica, vislumbra la proyección de una filosofía venidera.

Adorno y Benjamin modulan el vector crítico de la filosofía hasta su punto tangencial con la dialéctica porque ella, la dialéctica, explicita que conocer supone un ejercicio coercitivo sobre aquello que se racionaliza. Esta acción coactiva produce no solo vestigios, sino vestigios que sufren y se advierten «arruinados»: ellos son el resultado de la violencia de la racionalidad modulada por la lógica de la identidad y su pretensión totalizante. Así pues, la crítica de la racionalidad moderna torsionada en cuanto «dialéctica» manifiesta que los objetos, a pesar de todo, no se reducen a la forma racional del sujeto, que lo verdadero no se deja domesticar por la lógica de la identidad, sino que rehúye su reducción conceptual. Esto indica, en primer lugar, una contradicción entre razón y realidad y, en segundo lugar, un sufrimiento de lo real cristalizado en esa misma contradicción. Tal contradicción es, en palabras de Adorno, “un indicio de la no-verdad de la identidad” (Adorno, 2005, p. 17), otro

síntoma del agotamiento de lo concebido en el concepto y de la erosión epistemológica previamente señalada.

Y, ya que una filosofía actualizadora de su praxis pretende vincularse con el fragmento de la dialéctica moderna reconocido en cuanto contradicción, la limitación del concepto deviene posibilidad de sobrepujamiento. La razón, sin renunciar al concepto, siente el choque con su límite. Y es esta misma crítica de la racionalidad filosófica la que insta a la suspensión de la dialéctica en el momento de su negatividad, pues "la dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad" (Adorno, 2005, p. 17).

Si la filosofía pretende actualidad, ha de configurarse en cuanto crítica. Si la crítica pretende vinculación con los vestigios, ha de configurarse en la dialéctica conceptual, ya que solo desde ella se divisan los fragmentos excluidos de la razón. Entonces, el pensamiento filosófico que pretende actualizarse conforme a un vector crítico expresa la menesterosidad de modularse en clave dialéctica. Esto porque la persistencia en la dialéctica como operador de la actualidad filosófica no acontece por un acto electivo en el mercado de la oferta teórica. El estado contradictorio en que ha decantado la dialéctica histórica de la modernidad empuja hacia ella: la dialéctica actualiza la criticidad filosófica en la medida en que el movimiento que le es propio responde a las oscilaciones de una historia que "está partida, que se desarrolla en contradicciones" (Adorno, 2013, p. 49).

El ejercicio filosófico supuesto en este enclave crítico-dialéctico no se relaciona con lo dado meramente para conocerlo porque no entiende lo verdadero como una mera constatación cabal de las esencias de lo objetivado. Si las filosofías de inicio de siglo son señaladas como perpetuadoras del estado trágico del mundo, la Teoría Crítica en cuanto pensamiento determinado por el carácter antagónico de la realidad está obligada a mostrar, en cambio, la discontinuidad histórica cristalizada en la melancolía moderna. Ello constituye un paso insoslayable si la filosofía pretende acatar su impronta crítica (al mantenerse fiel a la verdad) sin olvidar su talante dialéctico (al desplegar esa verdad y empujarla más allá de sí misma).

7. Teoría crítica, «demonio de los contrarios»

Hemos procurado mostrar que en la Teoría Crítica construida por

Theodor Adorno y Walter Benjamin «la vida no vive» expresa no meramente la impronta contradictoria de la modernidad, sino también el doble ritmo de la melancolía que de ella emerge. La pregunta «¿acaso la filosofía misma es en algún sentido actual?» condensa el pliegue melancólico del tedio y el sofocamiento en relación a la racionalidad misma. Pero, dado que toda actualidad se comprende desde la caducidad a la que alude implícitamente, el carácter melancólico arrastra ese límite histórico a otro sentido de sí mismo.

La melancolía es un «demonio de los contrarios» porque ella estimula desde sí la superación del panglosianismo, para usar la expresión de Fernández Retamar con la que iniciamos este escrito. Por eso ahora, al momento de finalizarlo, parece pertinente continuar la cita del pensador cubano e iluminar con ella en qué sentido la Teoría Crítica gestada a dos tiempos por Adorno y Benjamin constituye una maniobra de resistencia ante la imagen desoladora que Europa le ofrecía a los vencidos de la historia por aquel entonces. Si ante un escenario rubricado por la tragedia resulta ridículo ejercer el panglosianismo:

> (…) más ridículo aún, sin embargo, sería entregarse a la desesperanza que ha estado de moda, y dar por muertas las cosas en cuyo deceso afirman creer los ruidosos ideicidas domesticados que acompañan en el papel a los homicidas y a sus patronos. La historia, que por cierto en español es mujer, está bien lejos de haber concluido (Fernández Retamar, 2016, p. 371).

Así pues, es la dialéctica histórica la que empuja a la perseverancia en la filosofía crítica, pues son las mismas rupturas de la modernidad las que, en lugar de anular la razón, la foguean.

La Teoría Crítica en cuanto ciencia melancólica emerge como la respuesta filosófica a un estado histórico diagnosticado bajo el signo de lo trágico porque, como también Nietzsche mostró, una *gaya scienza* alude a la fiesta filosófica que termina con “la gran seriedad” (Nietzsche, 2010, p. 592). Por eso, la melancolía germinal de una Teoría Crítica persevera en la filosofía como práctica legítima: ella nace de la fidelidad a la dialéctica compleja de la modernidad, a su catástrofe negativa. Benjamin y Adorno denuncian la naturaleza catastrófica del despliegue moderno, pero sin perder de vista la potencia catastrófica mediante la que cada cadáver es capaz de

descoyuntar su propia muerte: "la melancolía (…) acoge en su contemplación a las cosas muertas a fin de salvarlas" (Benjamin, 2012a, p. 198).

La discusión epistemológica de la Teoría Crítica no es una discusión en torno a los conceptos más o menos apropiados para pensar más o menos correctamente. Tampoco se caracteriza su dialéctica crítica por proponer un régimen «otro» de acercamiento a lo verdadero, ni siquiera por caracterizar lo verdadero con predicados irreverentes. La óptica distintiva de la Teoría Crítica diagramada por Benjamin y Adorno se define por sostener su epistemología sobre el hecho histórico determinante de la modernidad: ambos filósofos comprenden la catástrofe como la realidad constitutiva de la verdad.

El carácter incisivo de la Teoría Crítica que ambos construyen no consiste en intentar limpiar esa verdad de sus jirones catastróficos, sino, por el contrario, en embarrar lo catastrófico con su verdad y viceversa. Se trata, más bien, de aprehender las heridas sufrientes de la historia en la ejecución de un doble movimiento: primeramente, conocer los fragmentos singulares dentro de la totalidad de la que extraen su sentido (por estar incluidos o expulsados de esta totalidad) al tiempo que, en segundo lugar, esa totalidad, en la medida que no le es accesible inmediatamente a la razón, es en consecuencia deducida de las mismas singularidades que explica. O sea, explicar la cosa singular en su relación con la totalidad sin hipostasiar la totalidad.

Adorno señala que la constatación de la muerte filosófica en las inmediaciones de la primera mitad del siglo XX conduce a la pregunta por la actualidad de la filosofía. Benjamin codifica esa misma inquietud en su interrogación por la configuración de la filosofía del porvenir. Ambos encuentran la vía de solución en el gesto crítico demandante de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía cimentada en su exigencia de su autojustificación. La Teoría Crítica labrada por ambos, entonces, se constituye como un pensamiento determinado por el carácter antagónico de la modernidad. En consecuencia, la Teoría Crítica enhebrada por ambos filósofos sube a la superficie de nuestro tiempo e invoca un grito de lucha filosófica para seguir combatiendo en estos tiempos aciagos.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor (1991a). Actualidad de la filosofía. En: T. Adorno, *Actualidad de la filosofía* (pp. 73-102). (Traducción de J. L. Arantegui Tamayo). Barcelona: Paidós.

Adorno, Theodor (1991b). La idea de historia natural. En: T. Adorno, *Actualidad de la filosofía* (pp. 103-134). (Traducción de J. L. Arantegui Tamayo). Barcelona: Paidós.

Adorno, Theodor (2004). *Teoría estética.* (Traducción de J. Navarro Pérez). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad.* (Trad. de A. Brotons Muñoz). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2006a). *Cartas a los padres.* (Traducción de G. Mársico). Buenos Aires: Paidós.

Adorno, Theodor (2006b). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada.* (Traducción de J. Chamorro Mielke). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2009). ¿Para qué aún la filosofía? En: T. Adorno, *Crítica de la cultura y la sociedad II* (pp. 401-414). (Traducción de J. Navarro Pérez). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel.* (Traducción de J. Chamorro Mielke). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2013). *Introducción a la dialéctica.* (Traducción de M. Dimópulos,). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Adorno, Theodor (2015). *La crítica de la razón pura de Kant.* (Traducción de Francesc J. Hernández y Benno Herzog). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Benjamin, Walter (2001). Sobre el programa de la filosofía venidera. En: W. Benjamin, *Iluminaciones IV* (pp. 75-84). (Traducción de R. J. Blatt Weinstein). Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes.* (Traducción de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero). Madrid: Akal.

Benjamin, Walter (2006). Sobre el concepto de historia. En: M. R. Mate, *Medianoche en la historia.* Madrid: Trotta.

Benjamin, Walter (2011). *Denkbilder. Epifanías en viajes.* (Traducción de S. Mayer). Buenos Aires: El cuenco de plata.

Benjamin, Walter (2012a). *Origen del Trauerspiel alemán*. (Traducción de C. Pivetta). Buenos Aires: Gorla.

Benjamin Walter (2012b). Zentralpark. En: W. Benjamin, *El París de Baudelaire* (pp. 243-285). (Traducción de M. Dimópulos). Buenos

Aires: Eterna Cadencia.

Buck-Morss, Susan (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* (Traducción de N. Rabotnikof Maskivker). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Carpentier, Alejo (1985). *El siglo de las luces.* Providencia (Chile): Seix Barral.

Fernández Retamar, Roberto (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.

Forster, Ricardo (2014). *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Grüner, Eduardo (2016a). La tragedia de la cultura. Una «cuestión de época». En: E. Vernik y H. Borisonik (Eds.), *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva* (pp. 305-312). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

Grüner, Eduardo (2016b). Teoría crítica y contra-Modernidad. En: J. G. Gandarilla (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México: Akal.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* (Introducción de F. Larroyo). México: Editorial Porrúa.

Jameson, Fredric (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente.* (Traducción de H. Pons). Barcelona: Gedisa.

Lukács, Georg (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista.* (Traducción de M. Sacristán). Buenos Aires: Razón y Revolución.

Moreno, María Rita (2019). La Ilustración suspendida: fragmentos kantianos en el pensamiento de Walter Benjamin. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 24, (1), agosto, 123-139. DOI: https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v24i1.6710

Moreno, María Rita (2020). Entre el atraso y el aplazamiento: aproximaciones a un régimen epistemológico de las postergaciones. En A. De Oto (Comp.), *Ejercicios sobre lo postergado. Escritos poscoloniales* (pp. 137-158). Mendoza: Qellqasqa. Disponible en: https://qell.wordpress.com/2020/08/15/alejandro-de-oto-ejercicios-sobre-lo-postergado-escritos-poscoloniales/

Nietzsche, Friedrich (2010). *La ciencia jovial.* (Traducción de G. Cano). Madrid: Gredos.

Simmel, Georg (2008). *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires:

Prometeo Libros.

Steiner, Uwe (2014). Crítica. En: M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 241-304). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Williams, Raymond (2014). *Tragedia moderna.* (Traducción de C. Arbuet Osuna). Buenos Aires: Edhasa.

Wiggershaus, Rolf (2010). *La Escuela de Fráncfort*. (Traducción de M. Romano Hassán). México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana.

1. La primera versión de este escrito aparece en *Hermenéutica Intercultural*, revista de filosofía de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez (N° 34, 2020) con el título «Teoría crítica, un demonio melancólico». Dicho artículo puede consultarse en: http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/index. El presente escrito toma como base esa primera versión y desarrolla con mayor detenimiento algunos de sus núcleos. ↩
2. Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es becaria posdoctoral en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es docente de la Facultad de Derecho, la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Ha publicado artículos y capítulos de libro sobre temas de Teoría Crítica. Participa en grupos de investigación vinculados a los estudios críticos de la modernidad. Actualmente, su investigación se centra en la crítica a la racionalidad moderna en el marco del relevo de sentido de la Teoría Crítica. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0858-4077. Contacto: xmariaritamoreno@gmail.com. ↩
3. Claro que, como queda de manifiesto en distintos momentos de su obra, a Alejo Carpentier no se le escapa que semejante ruptura no significa lo mismo para todos los involucrados en el proceso de colonización definitorio de la modernidad. ↩
4. Escritor austríaco, uno de los literatos más influyentes de la literatura vienesa de la segunda mitad del siglo XIX. Entre sus obras se encuentran *Literarische Herzenssachen: Reflexionen und Kritiken* y *DasSchloß der Frevel.* ↩
5. En su ensayo de una ontología del presente, Fredric Jameson (2004) refiere el "movimiento de una dialéctica de oposiciones hasta el surgimiento de un 'fundamento' o *Grund*" con la palabra " 'situación', un término narrativo que intenta la cuadratura de este círculo en particular para mantener unidas dentro de sí sus características contradictorias de pertenencia e innovación" (p. 56). ↩
6. Análisis bastante extenso, llevado a cabo por Adorno con una minuciosidad a la que aquí no resulta prudente darle lugar. Esquemáticamente podemos mencionar que el pensador diagrama los intentos filosóficos alemanes de su época y establece que los esfuerzos ligados al criticismo kantiano (cristalizados en los aportes del neokantismo de la Escuela de Marburgo y en el neopositivismo en general) insisten en hacerse con el contenido de la realidad partiendo de categorías lógicas y conservando el carácter cerrado del sistema (Adorno, 1991a, p. 75). Por otro lado, el impulso dialéctico de la filosofía hegeliana continúa defendiendo la necesidad de articular los hechos individuales desperdigados de la vida social en el desarrollo sucesivo de una totalidad (como sostiene Georg Lukács, por ejemplo). Finalmente, muchos de los intentos contemporáneos se identifican con la filosofía heideggeriana, la cual acude a «la pregunta por el ser» en tanto una senda de restablecimiento de la relación rota. Con ello, dice Adorno, reincide en la totalidad como sustrato de garantía entre la razón y la realidad, pues tal pregunta, tal cuestión "da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la

pregunta por la idea de lo existente" (Adorno, 1991a, p. 74). ↲

7. La razón de ello, explica Adorno, anida en que la estructura conceptual es configurada según los principios normativos de la identidad, de no contradicción y del tercero excluido: el concepto actúa como un tamiz «abstractivo». Para una ampliación de este aspecto véase: Moreno (2020). ↲
8. De allí que Benjamin (2012a) rescate el modo en que cristaliza la caducidad en las tragedias del barroco alemán, pues sus autores "se representan la naturaleza como una eterna transitoriedad, y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia" (p. 223). ↲
9. Es la indicación de este límite racional el que está a la base de las estéticas de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Ambos filósofos torsionan la praxis filosófica con las configuraciones artísticas porque ellas, justamente, rehúyen la lógica de la identidad y vulneran de ese modo la estructura entera de la racionalidad moderna. ↲
10. A pesar de que Benjamin insiste en advertir la ceguera histórica y religiosa de la Ilustración –esto es, la experiencia como objeto de estudio abstraído de su concreción histórica y, en consecuencia, reducido a un punto cero, a un mínimo de significación–, insta de igual manera a no perder de vista que "estas características de la Ilustración corresponden igualmente a toda época moderna" (Benjamin, 2001, p. 77). Sin embargo, cabe reiterarlo, la preservación del nudo conocimiento-experiencia no opera en la filosofía benjaminiana en función de una separación (entre el ámbito de la fe y el del saber, por ejemplo), sino en relación a la suspensión sobre el abismo tensional de ambos elementos contradictorios. ↲

Axel Honneth y la relectura de la Teoría Crítica

Recorridos en torno a la dominación y el conflicto social

Jorge Ariel Palacio[1]

En el año 1985, Axel Honneth presenta la formulación completa de su tesis doctoral, que años más tarde, en 1989, luego de ampliaciones y correcciones, será publicada bajo el título de *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad.* El libro contiene un esbozo crítico sobre las posiciones teóricas de algunos de los representantes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas), como así también de la obra de Michel Foucault. Podríamos decir, estableciendo puntos de contacto con otras lecturas (cf. Romero Cuevas, 2009), que allí se recorren los lugares de una crítica ya planteada, parcialmente, por Jürgen Habermas en el primer volumen de su *Teoría de la acción comunicativa*. Según esta, las reflexiones en torno a la modernidad producidas por Adorno y Horkheimer transcurrieron encapsuladas bajo los imperativos de una "filosofía del sujeto" que, si bien se orienta a exhibir las paradojas de la racionalización y la cosificación impuestas por los modos de integración social del capitalismo, se muestra impotente frente a la tarea de cancelar en la crítica su voracidad, ya que presupone subrepticiamente la estructura fundamental de aquello que denuncia: una epistemología centrada en el paradigma sujeto-objeto que encuentra los índices de su constitución como una introyección de la praxis de dominación sobre la naturaleza. Dice Habermas:

> El yo, que se forma en el enfrentamiento con los poderes de la naturaleza externa, es producto de una autoafirmación con éxito, es resultado de las

> operaciones de la razón instrumental en un doble aspecto: es el sujeto siempre al asalto, en un incesante proceso de ilustración, que somete a la naturaleza, desarrolla las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno; pero es simultáneamente el sujeto que aprende a dominarse a sí mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la autoobjetivación hasta su propio interior y que además se torna cada vez más opaco para sí mismo. La victoria sobre la naturaleza externa la consigue al precio de las derrotas de la interna. Esta dialéctica de la racionalización se explica por la estructura de una razón que es instrumentalizada para el fin, convertido en fin absoluto, de la autoconservación (Habermas, 1999, p. 484).

Estas ideas abren un camino que será allanado por Axel Honneth introduciendo un nuevo desplazamiento; según sus argumentos, en los años treinta Horkheimer y Adorno sentaron las bases de una comprensión que se articuló bajo dos ideas que nunca pudieron conjugarse armónicamente y que, posteriormente, una cedió ante la otra. Una de ellas, proveniente de la filosofía de la historia, que visualiza el trabajo como “la actividad transformadora de la naturaleza que asegura la supervivencia socio-cultural como una característica esencial de una especie humana entendida como totalidad” (Honneth, 2009a, p. 19) y la otra, de carácter teórico, que entiende que la praxis crítica de la lucha social se enlaza con grupos específicos cuya participación en la producción y disfrute de la riqueza social ha sido desplazada, y que, bajo dichos condicionamientos, conciben la historicidad del sistema social en cuestión. Sin embargo, tanto Adorno como Horkheimer habrían dejado a mitad de camino la tarea de esclarecer la significación de la crítica interviniente en la lucha social, imponiéndose así la categoría de trabajo y el paradigma de la dominación sobre la naturaleza como ejes mediante los cuales se totalizan las experiencias del conflicto en la vida moderna, perdiéndose la oportunidad de formular una teoría atenta a las múltiples dimensiones prácticas de la acción social que se cristalizan en la lucha, y sembrando, de esa manera, lo que Honneth denominó “déficit sociológico”, algo que acompañó el posterior desenvolvimiento de la Teoría Crítica hasta Habermas.

De manera adicional a la crítica precedente, Honneth añade otro factor de amplia incidencia en el discurso de los autores mencionados: siendo el trabajo la forma paradigmática de la acción social, la Teoría Crítica estuvo, de alguna manera, inicialmente perfilada a anclar sus

proyecciones políticas de transformación social en la perspectiva de un sujeto social, los trabajadores en tanto clase, como punto de referencia de experiencias pre-teóricas que sustentan el ejercicio de la crítica. No obstante, aun cuando se haya asumido residualmente ese supuesto del marxismo, la constatación histórica dada por el triunfo del nacionalsocialismo y del estalinismo, comenzaba a hacer notar su presencia, poniendo en crisis la posibilidad de que tras ese paradigma se concretara una praxis de transformación. Este diagnóstico es una importante piedra de toque sobre la que se para Honneth. Desde esta premisa se impulsará el juicio que conecta la imposibilidad de un sujeto histórico que asuma como propia la praxis transformadora en el seno de la conflictividad social con la posibilidad de pensar una acción social genuina que emane de proyecciones críticas capaces de dislocar el potencial dominador de las instituciones socializadoras.

A lo largo del presente escrito dedicaremos nuestros esfuerzos a trazar el camino acerca del modo en que Honneth construye estas interpretaciones, asumiendo la hipótesis de que tras la crítica de los autores mencionados se elabora una lectura sobre qué significan las relaciones de dominación y cómo han sido pensadas por sus predecesores. Sobre todo considerando que, según Honneth, los aportes de la primera generación del Instituto de Frankfurt redundan en aporías sociológicas, desde donde los fenómenos de resistencia social no pueden ser pensados como partes constituyentes del orden social, elaborándose así el terreno para la postulación de la categoría de "reconocimiento" como una salida orientada la conflictividad desde ese territorio.

1. Las aporías de la crítica en la filosofía de Max Horkheimer

La lectura que defiende Honneth critica la "teoría del sujeto" que los primeros exponentes del Instituto de Investigación Social suponen en sus tesis. En el caso de Horkheimer, el filósofo alemán señala dos facetas. En una de ellas se distancia de las unilateralidades economicistas de algunas de las vertientes psicológicas utilitaristas, que encuentran en el egoísmo del rédito económico la causa que explica la acción social en su conjunto. Como alternativa a un esquema que no ofrece demasiadas fortalezas heurísticas, Horkheimer postula un aparato psíquico, de corte freudiano, constituido por

“necesidades relacionadas con la manifestación de fuerzas agresivas o también orientadas al reconocimiento y confirmación de la propia persona” (Honneth, 2009a, p. 23). Lo que podríamos aquí denominar “subjetivación” se presenta como un proceso conflictivo en el que los individuos internalizan, de forma contradictoria, pautas inscriptas en la sociedad, donde la vida pulsional se transforma y asume sus imperativos. De esta manera, la posibilidad de identificar experiencias de dominación y opresión se estropea, ya que la completa estructura sensible de la subjetividad cae bajo el abrigo de una falsa conciencia.

> El marco conceptual psicológico que tiene como objetivo analizar la integración social del sujeto en un modo de producción contradictorio en sí mismo tendrá así que estar organizado y dispuesto de tal forma que sea capaz de permitir contemplar la vida impulsiva de los seres humanos como un acontecimiento pulsional fundamentalmente plástico, susceptible de ser transformado y modelado bajo exigencias sociales y continuamente dispuesto a formaciones psíquicas sustitutorias. Bajo este punto de vista se pueden comprender por qué experiencias de dependencia y sometimiento social quedan, por así decir, reprimidas y bloqueadas por una dinámica pulsional que falsea la conciencia (Honneth, 2009a, p. 27).

La otra faceta que muestra Honneth en sus consideraciones sobre Horkheimer aluden a la adopción que este último hace de la psicología de Erich Fromm, en la que la acción social queda sin más matices abiertamente “pulverizada”. Fromm estudia cómo es que se socializan las pulsiones. Con marcadas semejanzas a lo comentado en el párrafo previo, se reitera nuevamente una exigencia de adaptación de las “energías libidinales” al sistema. El capitalismo produce instituciones y medios, como la familia, a través de los cuales corporiza sus mandatos y elabora visiones del mundo capaces de armonizar con ellos. Las grietas del entramado afectivo del ser humano, donde cabe toparse con la fuerza de fugas que cristalizan formas de expresión que rompen el espectro valorativo de las instituciones hegemónicas, no encuentran más salida que la sublimación o la represión. Este callejón sin salida lleva a Horkheimer a elaborar una idea alternativa de cultura que pueda sortear el funcionalismo amenazante en el que cae la Teoría Crítica. Con ella se apunta a un determinado espacio de la acción social en el que individuos y grupos se objetivan en prácticas comunes creadoras de

valores e instituciones.

Honneth observa que hay en esta idea una leve aproximación tendiente a visualizar fenómenos de elaboración social de conocimientos normativos, y añade una hipótesis sobre un eventual posicionamiento social de pautas de orientación normativa con el fin de articular la reproducción del orden establecido, incluyendo una tensión dialéctica entre el poder y la formación de voluntades políticas colectivas. En este caso, no se trataría de una laguna moral esquiva a la colonización de lógicas instrumentales, como cabría encontrar en Habermas, ni tampoco de la irrupción de subjetividades que dislocan el reconocimiento institucionalizado, forzando la anticipación de una comunidad que las incluya, sino de una forma específica del ejercicio del poder y la dominación cuya naturaleza difiere de la sumisión que se efectiviza mediante dispositivos coactivos, ya que interpela la libertad de los gobernados. Esta crítica es uno de los aportes más relevantes que se desprenden de su lectura de la tradición frankfurtiana.

2. El abandono de la Dialéctica de la Ilustración

Muchos de los elementos que Honneth detalla en su crítica al programa filosófico de Horkheimer, se radicalizan en la obra conjunta que este escribe con Adorno, como así también esta crítica termina siendo patente en el breve recorrido que hace de los escritos adornianos, aunque con algunas rectificaciones posteriores. A su entender, ya durante la década del ‘40 el Instituto había consumado un marcado pesimismo de la razón en el que el llamado paradigma de la dominación de la naturaleza, como así también la perspectiva de un modelo de acción social centrado en la relación sujeto-objeto, se presentaban como terreno inexorable. Guiados por la atmósfera lúgubre de la fatalidad bélica impulsada por el fascismo, las ideas de un ocaso del sujeto, la cultura de masas, la consolidación de un capitalismo organizativo completamente capturado por la administración estatal y el monopolio, eran la médula de su diagnóstico histórico, que representa el punto de llegada de una premisa ya desarrollada años antes de *Dialéctica de la Ilustración*, pero central para dicha obra. La razón se adentra en un proceso dialéctico de autodisolución: la imposición total de su carácter instrumental,

otrora herramienta emancipatoria del sujeto para habitar entre los avatares de la vida en la naturaleza, corta los lazos que lo vinculan con él y se le vuelve en su contra.

Este desenlace es caracterizado como “antropogénesis regresiva” por Honneth, siguiendo a Friedemann Grenz, y advierte su presencia en varios frentes del análisis crítico. El concepto construye sus identificaciones anulando el potencial cualitativo, múltiple, de la naturaleza. Y, de la misma manera, como ya estaba presente en Horkheimer, la conciencia, la identidad del yo, es una proyección que se deriva de la oposición del sujeto frente a la naturaleza, tras unificar la diversidad sensible que se le abre con la experiencia. Al mismo tiempo, el potencial de las pulsiones subjetivas se neutraliza, sucede una incorporación revertida hacia dentro que disuelve la pluralidad de impresiones internas efectuando lo que Honneth categoriza como “petrificación sensorial”, ya que como afirma:

> El fundamento de la dominación de la naturaleza surge con la represión y el rechazo de todas las tendencias pulsionales que frena el trabajo; dado que el trabajo requiere, ciertamente, una atención bien orientada a un objetivo y la contención de las energías dirigidas a la actividad correspondiente, el sujeto se le permite incorporar a su Yo aquellos impulsos de su potencial pulsional susceptibles de ser canalizados en rendimiento instrumental, mientras que todos los impulsos orientados a la distracción, la excitación o directamente superfluos han de ser sublimados o suprimidos (Honneth, 2009a, p. 51).

Axel Honneth cierra su crítica haciendo hincapié en dos puntos que lo distancian de sus predecesores en el Instituto Social de Frankfurt. Por un lado, rechaza la idea de que el trabajo ahoga el potencial pulsional de la sensibilidad humana por considerarla una hipótesis psicoanalítica “reduccionista” y unilateral, entendiendo que no se justifican los mecanismos intrapsíquicos intervinientes, solo se lo deduce como destino comprensible desde las anticipaciones filosófico-históricas de la racionalidad instrumental del capitalismo. Por otra parte, reprocha a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, nuevamente, el haber construido un concepto unilateral de dominación que acontece desplazando, sin mayor conflictividad, a todo tipo de resistencias, una forma monolítica de ejercicio del poder entre las exigencias de la razón instrumental y sus subordinados. El traslado directo de la violencia ejercida sobre la naturaleza al plano de

las relaciones sociales, como también proyectada sobre la constitución de las subjetividades, barre por completo la posibilidad de elaboración de categorías orientadas a dar relieve a formas de dominio o, podríamos decir, a modos de construir hegemonía cuya estructura desborden los límites establecidos por las prácticas de control directo o de sometimiento que transitan los moldes binarios de un circuito unidireccional entre estratificaciones sociales activas y otras pasivas. No resultan entendibles en este *locus* de enunciación instrumentos que sostengan y sedimenten los desequilibrios políticos de poder estructurando acuerdos. Según Honneth:

> No es la obediencia producida directa o indirectamente, sino el horizonte de las orientaciones normativas de los grupos sometidos el que asienta las bases que sostienen la dominación social por grupos privilegiados. Se trata, pues, de una relación bilateral de dominio social (…) (Honneth, 2009a, p. 58).

Esta idea, algo similar a la noción de hegemonía, conformará uno de los primeros acercamientos de Honneth a la categoría de reconocimiento, ya que, en un primer momento, dicho concepto será utilizado para pensar bajo qué condiciones, en un orden social donde existen desajustes y asimetrías entre los actores que lo conforman, son posibles ciertas dinámicas de integración donde el conflicto no transcurre de forma permanente. En ese sentido, el reconocimiento de derechos opera reconfigurando las instituciones de forma tal que puedan sostenerse reconociendo y, por lo tanto, asimilando el deseo de reconocimiento de los sujetos en disputa.

En un escrito de 1981, el filósofo alemán menciona algunos dispositivos que tienen la característica ambigua de que, al mismo tiempo que funcionan como contenedores de las relaciones existentes, reconocen demandas sociales: las instituciones de los Estados de bienestar otorgan un carácter consensual a la dominación, realizan concesiones en los ingresos de las clases trabajadoras por vías tecnocráticas y, a la vez, contienen el avance formas organizadas de la lucha social que incurren en una "aceptación pragmática" de tales condiciones (cf. Honneth, 2011).

Honneth también señala en su obra *La lucha por el reconocimiento* que las motivaciones del conflicto social no responden únicamente a la lógica del interés, sino que, siguiendo a B. Moore y E. Thompson,

adopta la hipótesis de que las disputas sociales emergen de la violación de acuerdos, marcos normativos y consensos tácitos que regulan, bajo pautas de reconocimiento social, formas de dominación.

> En la mayoría de los casos se llega a la protesta y a la resistencia cuando una modificación de la situación social se vive de una violación del consenso efectivo; en esa medida la investigación de las luchas sociales se vincula inicialmente al presupuesto de un análisis del consenso moral que regula de manera no oficializada, en el seno de la estructura social de cooperación, cómo están distribuidos derechos y deberes entre señores y dominados (Honneth, 1997, p. 201).

Dilucidada parcialmente la crítica de Honneth, es preciso hacer una observación. Lo que caracteriza el modo de comprender ese sendero de la modernidad por parte de Adorno y Horkheimer, no es la extrapolación total de la racionalidad instrumental, sino su focalización sobre las sombras que sostienen su despliegue. Las posibilidades emergentes de su crítica permiten visualizar la experiencia política de la opresión ilustrando las opacidades producidas por el desarrollo de la modernidad. No se trata, en tal caso, de una “crítica reconstructiva”[2] impulsada por la insuficiencia fáctica de sus instituciones, cuyos excedentes normativos permiten visualizar la no efectivización de la libertad social de determinados actores sociales, que, por ello mismo, conforman su lucha articulando experiencias de menosprecio y agravio (cf. Honneth, 1997); sino se trata de la crítica a una lógica que construye instituciones que producen el no reconocimiento. La escisión que destruye los vínculos del ser humano con la naturaleza, y la consolidación de esa escisión, es fluctuante, pero al mismo tiempo estructural a lo largo de la modernidad, tan presente en su consolidación que la historia del capitalismo no ha podido seguir su curso sin presenciar de manera recurrente su retorno, y resulta tan reacia a los comentarios de Honneth porque justamente elimina toda normatividad sumergiendo a los oprimidos en la imposibilidad del reconocimiento. Es, en otras palabras, siguiendo a Walter Benjamin (2008), una temporalidad en la que “la regla es el estado de excepción”, y las pautas que configuran los contornos del reconocimiento humano se anulan cediendo espacio a la norma que “naturaliza” y somete al otro bajo una mirada que lo

constituye como objeto.

3. La sociedad administrada de Adorno

Un itinerario hermenéutico, como el visto anteriormente, ya expone las claves principales de las disidencias plasmadas sobre la obra de Adorno. Sus interpretaciones giran en torno a la inviabilidad epistemológica que erigen las categorías adornianas para confeccionar un saber sociológico fundado en una comprensión de la acción social intersubjetiva que logre sortear las aporías funcionalistas de las lógicas instrumentales y estratégicas. No obstante, para los fines de nuestra exposición presentan un especial interés los disensos honnethianos acerca de la "teoría del sujeto". Similar a lo que otrora Horkheimer diagnosticaría como el final de la individualidad en su texto "Ascenso y ocaso del individuo" (Horkheimer, 1973), asumiendo la contradicción dialéctica de que aun cuando el individualismo se radicaliza cada vez más, nuestra vida "parece seguir un esquema que se adecua a cualquier planilla-cuestionario que se le pida llenar" (Horkheimer, 1973, p. 168).

Adorno arguye que con el capitalismo posliberal o, como también lo llama, el capitalismo tardío, se destruye un último resquicio de mediación social en el que, con el intercambio, los sujetos encontraban las condiciones institucionales para efectuar una individualidad propia resultante de la demanda creciente de responsabilidad económica como exhortación intersubjetiva de la cultura concretizada entre los representantes más pequeños del empresariado. Tal institución se derrumba con el avance del capitalismo estatalizado, y es este mismo proceso el que anula una hipótesis fundamental sobre la subjetivación en el psicoanálisis, ya que Adorno considera que el liberalismo constituye la premisa estructural desde la que se producen valores tendientes a fortalecer la autoridad paterna que media en el desarrollo de la individuación (cf. Adorno, 2004c). Principios tales como "capacidad de tomar decisiones", "disciplina, "cálculo de intereses", hacen a la percepción de los jefes de familia como portadores de virtudes profesionales que legitiman su posición y ayudan a la consolidación de una cierta conciencia moral en cuyo interior se socializan las personas.

Es luego de la reconstrucción de esas premisas adornianas que

Honneth introduce otro distanciamiento que será vital para el desarrollo posterior de sus abordajes sobre la conflictividad social en su obra *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997). Asentando su crítica en ideas de Jessica Benjamin, el autor sostiene que los argumentos de Adorno están fuertemente arraigados en una concepción psicoanalítica clásica de interiorización del superyó mediante la figura simbólica de la autoridad paterna. Dados los cambios estructurales acaecidos en el orden tardo-capitalista, la interiorización mencionada, se exterioriza ubicando como referente no ya al padre sino, más bien, a un “Yo de masas”. El problema de estas explicaciones reside en que se adoptan dos modelos incompatibles entre sí: la perdida de la personalidad como consecuencia de un resquebrajamiento de las relaciones que estructuran la internalización del superyó. Si bien es posible pensar que esa aparente contradicción responde a tensiones dialécticas constatables en la realidad política concreta, Honneth se inclina por describir este desfasaje como derivado de una comprensión del desarrollo moral del niño asentado en el hecho de que su autonomía se construye mediante un proceso de control de la propia naturaleza pulsional interiorizando los modelos parentales. En este sentido, Adorno carece de una idea propicia de intersubjetividad que logre insertar la formación de la conciencia como también la incidencia del mundo exterior en un marco de relaciones interpersonales comunicativas, ya que refuerza los lazos de interacción únicamente con la figura del padre, pero no hace intervenir el resto de las figuras familiares, como la madre, que conforme con la teoría de la relación objetal[3], seguida tanto por Honneth como por Benjamin, es la primera referente de contención intersubjetiva para la estructuración de la autonomía individual.

> Adorno sólo valora como magnitud comunicativa en el entorno del niño la figura del padre, comprendida como la instancia de representación del seno familiar de la dominación social de la naturaleza; todos los restantes interlocutores comunicativos en la historia de la formación individual quedan para él fuera de consideración; esto es justo lo que le impide subrayar adecuadamente el peso que tiene aquí la interacción social en el proceso; Adorno no tiene en cuenta esa ampliamente expandida esfera de comunicaciones sociales que conforma el marco de los procesos de socialización individuales (Honneth, 2009a, p. 75).

El rechazo de esas observaciones psicoanalíticas será una característica decisiva para el pensamiento de Honneth. Ya en una de sus principales obras, *La lucha por el reconocimiento*, el filósofo advierte que el marco teórico proporcionado por esa senda psicoanalítica declina en barreras heurísticas. Al igual que con Adorno, las ideas freudianas vertidas en torno a la socialización del individuo, son condenadas por entender que esta última no acontece siguiendo las tensiones de una relación monológica entre las pulsiones libidinales y el potencial del yo, sino que sobreviene de un entorno afectivo que se da lugar en las primeras interacciones que el niño tiene con los agentes familiares (cf. Honneth, 1997, p. 89).

4. Las relaciones bilaterales de dominación y su abandono teórico

Criticando a Foucault, Honneth muestra el decurso de todo lo que ve en las teorías de los autores citados hasta este momento. Este particular caso permite considerar una omisión importante que podría haber conformado el puntapié inicial para el desarrollo de categorías que permitiesen abordar de forma sistemática sus objeciones: la idea de una "relación bilateral de dominio social". Foucault estudia un entramado de relaciones sociales entre las que se enreda un acoplamiento de mecanismos del poder y de producción de saber, clave para explicitar formas ancladas de control que abren el desarrollo de consensos entre sujetos subordinados y los estratos sociales que se encuentran en una posición de privilegio al interior del orden social. No obstante, Honneth centra sus esfuerzos en abordar una contradicción manifiesta del pensamiento foucaulteano, que incompatibiliza una idea de orden social estructurado por relaciones estratégicas de fuerzas y poder móviles, en permanente redefinición, con otra idea que entiende que la sociedad se integra en forma homogénea mediante instituciones estables de coacción social que constituyen lo que el pensador francés llama "poder disciplinar", recayendo nuevamente en una concepción de la dominación social instrumental.

Sin embargo, la obra de Foucault ofrece dos momentos entre los cuales es posible ubicar esbozos capaces de expresar el problema del poder planteado en los términos que visualiza Honneth. En una

primera instancia, con la idea de "norma" y de "normalización", se tornan efectivas las prácticas en virtud de las cuales se ejerce el poder, pues la "norma" actúa legitimándose a través del saber, mediante un discurso que reviste el orden de una ciencia, se construye la aceptabilidad de las estructuras sociales, como así también de las prácticas que las sostienen y le otorgan sentido; se traza la línea que deja tras de sí todo aquello que no corresponde a la acumulación de su poder para crear subjetividades y cuerpos dóciles que se reconocen entre los márgenes y las reglas delineados para gobernar y ejercer el control (Foucault, 2001). A su vez, la posterior edición de las obras de Foucault[4] permitió introducir la categoría de "tecnologías de gobierno" (cf. Foucault, 2006, 2007), cuyos desvíos funcionalistas son más difíciles de palpar que en el modelo anterior y se acerca más todavía a Honneth. Estas, de manera más rotunda que las técnicas del poder y del saber, remarcan la libertad de los gobernados, los visualiza como sujetos que llevan consigo la posibilidad de actuar. Con la idea de gobierno se habita en medio de un pliegue en el que convergen aquellos aparatos que se orientan a determinar la conducta y aquellos otros que habilitan la autonomía de las personas, dejando sitio incluso para el riesgo de la sublevación de aquellos a quienes se gobierna.

Pero así como la idea de "relación bilateral de dominio" constituyó en Honneth el eje de una relectura de los más importantes abordajes críticos sobre el poder y la dominación, así también dicha idea agotó pronto su fuerza, ya que el progreso posterior de su obra se caracteriza por ese abandono. Desde la temprana aparición en 1989 de *Crítica del poder* hasta la publicación de su estudio *Reificación* (Honneth, 2007), es posible detectar un itinerario conceptual que da cuenta de la problemática del poder en función de soportes normativos capaces de sostener los desequilibrios sociales, rearticulando los bordes del orden de reconocimiento imperante. Hasta allí, la idea de reconocimiento se desempeña de manera aproximada en esa dirección; no marca la realización de una condición antropológica, al contrario, implica una plasticidad sociológica que va desde el límite ético-moral de la propia afirmación vital, el propio auto-reconocimiento, a la ejecución política de una modalidad de dominación que restituye parcialmente la libertad de sus subordinados para mantenerse firme y en pie.

La idea de una comunidad integrada éticamente, presente como horizonte interpretativo de las luchas sociales en *La lucha por el reconocimiento*, no es únicamente una anticipación contrafáctica o un regulador trascendental del que se infieren los vínculos sociales, también expresa el modo en que los contratos sociales se reactualizan cristalizando relaciones de fuerzas emergentes. Junto con la integración, aparecen también nuevas sujeciones que redefinen los bordes del orden político dándole nueva sangre a las relaciones de poder. Aparece el potencial de interpelar las subjetividades en juego mostrando la viabilidad programática que poseen las reestructuraciones sociales y el cese de los conflictos, como así también la posibilidad del derecho a la libertad como salvoconducto canalizador del desgaste producido por las tensiones en conflicto. Honneth visualiza muy bien este aspecto cuando, en su lectura de los escritos filosóficos del joven Hegel en Jena, interpreta "el miedo a la muerte", irradiado en los momentos más intensos de la conflictividad social, como la evidencia de una vulnerabilidad recíproca y, por ende, la demostración de que la vida y la voluntad están ceñidas a la permanencia de un orden jurídico que resguarde su integridad. Tal como lo hace Francisco Abril siguiendo a Michael Mann, esto abre la interpretación que permite localizar otra característica del poder, la de producir entre los actores sociales una "aceptación programática":

> Las prácticas de dominación son tanto más eficientes –encuentran más adhesión, más obediencia e incluso más sumisión– cuanto más puedan fundarse en contratos sociales implícitos. Es decir, los análisis de Honneth revelan que la dominación social, cuando no reside únicamente en el uso descarnado de la violencia –lo que a largo plazo podría resultar ineficiente–, se consolida a partir de una curiosa mezcla de consentimiento activo o "aceptación programática (Abril, 2017, p. 117).

En este sentido, hasta este momento Honneth alude a un fenómeno sociológico-político en el que no existe la materialización de un pacto social que sea congénito a la realización de la condición del ser humano. Pero Abril detecta un giro posterior de su obra hacia proyecciones que incorporan la perspectiva contraria, asentando una progresiva despolitización del reconocimiento en la que se lee como una modalidad originaria de vinculación con el mundo, ausentándose

así toda forma de poder y dominio social constituida en términos normativos. Para ello, el autor alemán recurre a aportes elaborados desde la psicología evolutiva que le permiten hablar de una primacía ontológica del reconocimiento, donde la experiencia intersubjetiva se erige como pre-condición de la experiencia misma.

> (…) en la conducta social del hombre existe una primacía al mismo tiempo genética y categorial del reconocimiento frente al conocimiento, de la implicación frente a la aprensión neutral de otras personas: sin esta forma de reconocimiento previo, los lactantes no estarían en condiciones de adoptar las perspectivas de sus personas de referencia, y los adultos no podrían entender las manifestaciones lingüísticas de sus interlocutores (Honneth, 2007, p. 83).

Hecha esta operación, la cara opuesta del reconocimiento, para la que Honneth reserva el uso de la categoría de “reificación”, borra de sí cualquier indicio de su naturaleza conflictiva sostenida mediante la participación social de los sujetos involucrados en las prácticas de dominación, y se restituye la comprensión unidireccional del ejercicio del poder tan agudamente criticada en los comienzos de su producción intelectual. Si bien este desplazamiento no reproduce la lógica que el autor destaca en Adorno y Horkheimer, dicotomiza la mirada sobre la acción social y el conflicto: el reconocimiento pasa a expresar la realización de una pre-condición antropológica y las modalidades de interacción alejadas de esa simetría resultan meras imposibilitadoras de esa efectivización. Este enfoque queda completamente adoptado en su obra posterior *El derecho de la libertad*, donde se ostenta la noción de “anomalía social” para caracterizar aquellos comportamientos y modelos de acción alejados del reconocimiento como estándar normativo (cf. Honneth, 2014, p. 171)

Sin embargo, esta circularidad manifiesta queda sin explicación si únicamente se señala el punto bisagra de un quiebre hermenéutico, como hemos visto. El desenlace aporético de Honneth habitaba implícitamente sus primeros recorridos bajo la elusión radical de la pregunta sobre las condiciones que posibilitan lo que denominó “relaciones bilaterales de domino” y la producción del juicio colectivo que infiere y prefiere la razonabilidad de una reconfiguración de las relaciones de dominación por sobre el conflicto y la rebeldía social[5]. Este salto subrepticio, por otra parte, estructuró sus argumentaciones

ya que, de manera simultánea, con la categoría de “funcionalismo” el filósofo alemán descartó la idea que remarcaba el carácter productivo de los dispositivos de poder, presente tanto en la primera generación de frankfurtianos como también en Michel Foucault, por entrar en contradicción con la posibilidad de fundamentar en términos normativos la teoría social crítica. Tal y como lo entiende Honneth, esa paradoja justificaba su rechazo, pero, a nuestra manera de verlo, más provechoso habría sido la postulación de una tensión dialéctica irresoluble como expresión constitutiva de la conflictividad que es inherente a toda forma de integración social. Frente a la multiplicidad de las disyuntivas esbozadas, y en una dirección claramente opuesta a lo que venía sosteniendo en sus inicios, Honneth retoma un sendero habermasiano para postular las relaciones de reconocimiento como un regulador trascendental de la acción social y como termómetro crítico descorporizado de la realidad social.

Honneth realiza un último intento previo a la consolidación del enfoque señalado en su artículo “El reconocimiento como ideología” (Honneth, 2006)[6]. En esas acotadas páginas se trabaja la idea de que existen condiciones históricas que configuran un horizonte valorativo donde se perfila el camino en virtud del cual la posición que ocupan los diversos estratos sociales se justifica apelando a las experiencias de libertad y auto-realización, que logran constituirse tras el desempeño de los roles correspondientes. En este caso, tanto el reconocimiento social como el auto-reconocimiento: la afirmación de la propia identidad, resultan aceptables porque son susceptibles de ser presentados como una conquista en la que los sujetos se auto-perciben como valiosos. Sin embargo, ese mismo horizonte valorativo constituido históricamente se quiebra cuando cambian las condiciones para la realización social del grupo en cuestión y se produce una disonancia entre el reconocimiento institucionalizado y su efectiva materialización; de ahora en más ese ordenamiento normativo se vuelve inaceptable porque las condiciones subjetivas dadas por la crítica colectiva visibilizan su inviabilidad y, por lo tanto, evidencian su carácter ideológico.

Honneth entiende que el conflicto social puede abrir espacio para la elaboración de nuevas relaciones de reconocimiento, o bien la imposición de las instituciones establecidas pueden forzar su permanencia promoviendo un tipo de integración social que el autor

llama "normalización". Pero, además, el filósofo frankfurtiano introduce la idea de "ideología del reconocimiento", que es de naturaleza positiva: destaca una potencialidad de sus subordinados, aun cuando las condiciones sociales que intenta justificar esa estrategia no son capaces de absorberla. Se produce un falso andamiaje valorativo desconectado de sus posibilidades reales, que tiene el efecto paradójico de reafirmar la identidad de sus destinatarios y al mismo tiempo fortalecer las bases de la dominación. Sin embargo, esta idea termina por asumir el peligro de reconciliarlo con postulados previamente descartados en los que cabe encontrar la noción de que la conciencia y la percepción de sí mismo se objetivan tras la reproducción y reapropiación de las asimetrías sociales, jaqueando el terreno para una instancia reflexiva que permitiría ejercer la crítica. Frente a esta paradoja, Honneth opta por desterrar el modelo de las "ideologías del reconocimiento", quedándose con el dualismo reconocimiento/dominación.

5. Un comentario final

Reconstruir las interpretaciones de Honneth sobre la Teoría Crítica nos ha llevado a relevar dos claves de su lectura que ejercen un peso considerable para el posterior devenir de sus reflexiones. Por un lado, el haber introducido la crítica de Adorno y Horkheimer en la línea de una concepción unilateral de la dominación social, sentó las bases para construir una teoría del reconocimiento en la que las experiencias transcurridas al borde de sus márgenes se tornasen ininteligibles como parte constitutiva del desarrollo de la modernidad; a lo sumo dichas experiencias fueron pensadas como una desviación defectuosa de la racionalidad. Pero, por otra parte, también pudimos observar que el concepto "relación bilateral de dominio", perfilado por Honneth para viabilizar formas más complejas de abordar el ejercicio del poder y la conflictividad social, quedó establecido porque no se pudieron sortear las dificultades teóricas que implicaba pensar una relación política en un entramado recíproco entre poder, libertad y dominación, sin a su vez ingresar nuevamente en aquel terreno que se descartó porque obstaculizaba todo intento de normativizar la acción social. En este sentido, a lo largo de este escrito no hemos resuelto dicho interrogante, sino que solamente nos hemos limitado a

remarcar un problema que sigue abierto en nuestro presente.

Bibliografía

Abril, Francisco (2012). ¿Dominación como reconocimiento distorsionado? Una aproximación al problema desde la propuesta de A. Honneth. *Tópicos,* (23), 1-21. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=288/28825494001

Abril, Francisco (2015). La permanencia de Béasse. Una revisión de la crítica de Axel Honneth a Michel Foucault. *Astrolabio. Nueva Época*, (14), 51-65.

Abril, Francisco (2016). El problema de la dominación en *El derecho de la libertad* de Axel Honneth. *Pilquen. Sección de Ciencias Sociales*, (1), 1-19.

Abril, Francisco (2017). Repensar la dominación. Axel Honneth y el legado de la Teoría Crítica. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (232), 103-128.

Adorno, Theodor (2004a). ¿Capitalismo tardío o sociedad industrial? En: T. Adorno, *Escritos sociológicos I* (pp. 330-344). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2004b). Contribución al debate sobre ¿Capitalismo tardío o sociedad industrial? En: T. Adorno, *Escritos sociológicos I* (pp. 536-543). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2004c). Individuo y organización. En: T. Adorno, *Escritos sociológicos I* (pp. 412-426). Madrid: Akal.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca.

Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (35), 129-150.

Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.

Honneth, Axel (2009a). *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Honneth, Axel (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores

Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta.

Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores

Horkheimer, Max (1973). Ascenso y ocaso del individuo. En: M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (pp. 138-170). Buenos Aires: Ediciones Sur.

Romero Cuevas, José (2009). J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (1), 72-87.

Romero Cuevas, José (2011). Entre la hermenéutica y la teoría de los sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (44), 139-159.

Romero Cuevas, José (2013). El concepto de crítica en J. Habermas y Axel Honneth. En: *Revista de humanidades y ciencias sociales*, (4), 15-46.

1. Licenciado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: jpalacio38@gmail.com. ↵
2. En torno a eso concepto consúltese: Honneth (2009b). Simultáneamente, una crítica a dicho concepto, como categoría que inmuniza de la crítica el desarrollo de la modernidad, puede verse en: Romero Cuevas (2009, 2011, 2013). ↵
3. Esta teoría tiene como exponentes principales a los psicoanalistas Donald Winnicott y Melanie Klein. La recepción de Honneth respecto de ambos autores puede verse en: Honneth (1997, 2011). ↵
4. Es preciso destacar que cuando Honneth escribe sobre Foucault las obras que contienen los desarrollos señalados aún no habían sido editadas, ya que dichos trabajos comenzarán a publicarse recién a partir de 1997. ↵
5. Si bien el autor expresa claramente que el lugar desde donde propicia sus críticas a sus predecesores de Frankfurt es ese, no hay una explicitación epistemológica más profunda sobre cómo operan tales “relaciones bilaterales de dominio” más allá de las referencias mencionadas o de contrapuntos respecto al objeto de sus críticas. ↵
6. El artículo mencionado se tradujo al español en el año 2006, pero su publicación original en alemán corresponde al año 2004. ↵

III. La modernidad en los márgenes: relevamientos críticos sobre las fracturas del pasado reciente y los puntos de fuga del proyecto civilizatorio

Modernidad y dictadura en América Latina[1]

La tortura como dispositivo refundacional

José Santos Herceg[2]

La relación de América Latina con la modernidad es tan larga y profunda como controversial. El tópico de la modernidad de América latina ha atravesado el continente desde su ingreso en la historia europea. La aspiración, el sueño, la exigencia de modernidad, ha sido objeto de gran cantidad de políticas, de acciones concretas y de discursos. El caso de las dictaduras que asolaron el Cono Sur del continente durante la segunda mitad del siglo XX no es diferente. Ellas se plantearon, en general, como instancias refundacionales, modernizadoras. Esta pretensión puso en marcha una estrategia de reforma profunda y definitiva que abarcó múltiples ámbitos de la realidad de los países: lo económico, lo cultural, lo educacional, lo judicial, lo laboral, lo relativo a los sistemas de salud, de pensiones, *etc*. La modernidad no se alcanza, sin embargo, tan solo con implementar reformas a nivel de las políticas, aun cuando ellas afecten las estructuras institucionales. Es por ello que el eje central de los proyectos refundacionales de las dictaduras no estuvo en los cambios institucionales. A un nivel mucho más profundo y definitivo se implementó un proceso de reforma de las personas, una reconfiguración de los sujetos. La pretensión refundacional de las repúblicas se basó en un cambio subjetivo que se entronca profundamente con el proyecto moderno.

1. Modernidad: violencia y sacrificios

Sin la pretensión de señalar lo que sea la modernidad, ni tampoco establecer si la modernidad se dio y de qué manera en América Latina,

hay al menos dos aspectos de ella que tiene sentido destacar. Según explica Enrique Dussel (1994), hay una ambigüedad esencial en la modernidad: "(…) por su contenido primario y positivo conceptual, la 'Modernidad' es emancipación racional (…). Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo mítico, la 'Modernidad' es justificación de una praxis irracional de violencia" (p. 175)[3]. Este mito, como explica el autor, está compuesto de una serie de elementos: (a) el sujeto moderno se autorrepresenta como superior, lo que implica (b) la obligación de desarrollar a quienes permanecen en estado de inferioridad (primitivos, bárbaros), para ello (c) el camino que debe seguirse es el del que se sabe superior. En este intento es posible que el inferior se oponga a dicho proceso, entonces (d) debe ser obligado por la fuerza, usando la violencia de ser necesario, lo cual, por supuesto (e) produce víctimas, que son un "sacrificio inevitable" para lograr el ascenso. En este proceso (f) la culpa, por supuesto, recae sobre el bárbaro que no se allanó a modernizarse y terminó siendo sacrificado para que esto fuera posible[4]. "Por último, y por el carácter 'civilizatorio' de la 'Modernidad', se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la 'modernización' de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera" (p. 176).

Siguiendo con la reflexión de Dussel, lo propio de la modernidad es y ha sido la "gestión" (*management*) de la centralidad del sistema mundo (Dussel, 2006, p. 58 y ss., 1997, p. 87 y ss.). Para hacerlo, la "simplificación" es, según explica el autor, la herramienta fundamental en tanto que hace de la gestión del sistema mundo algo "manejable". Nos habla, entonces, de una "razón simplificadora" que reduce la complejidad del mundo a fin de permitir una gestión eficaz, adecuada, factible. "Esta simplificación de la complejidad abarcan la totalidad del mundo de la vida" (Dussel, 1997, p. 88). Se simplifica la relación con la naturaleza, con la propia subjetividad, con la comunidad, con la economía. Esto implica, como ha hecho ver el autor, muchas pérdidas: momentos negados de la complejidad que es la realidad. Entre dichas pérdidas, Dussel (1997) menciona la racionalización (burocratización) de la vida política, de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana, la descorporización de la subjetividad, la supresión de la razón práctica comunicativa (se instala solo una razón instrumental) y la individualidad solipsista que

niega la comunidad (p. 92). De entre todas estas reducciones las más importantes, a juicio del autor, son la instalación de una subjetividad solipsista sin comunidad y la negación de la corporalidad de dicha subjetividad (p. 93).

2. Centros de detención y tortura

Violencia, sacrificio, culpa, escisión (descorporización) y solipsismo aparecen como algunos de los elementos propios de la modernidad que pueden verse operando en los procesos refundacionales implementados por las dictaduras. Donde ello se hace más patente es en aquellos lugares habitualmente conocidos como "Campo de Concentración", dado que tienen una sorprendente semejanza con los *Konzentrationslager* utilizados por los Nazi durante la Segunda Guerra Mundial (Montealegre, 2013; Santos Herceg, 2016)[5]. Dado que se trató de instalaciones diferentes de las alemanas, sin embargo, hoy se utilizan para designarlos términos especiales. En Argentina, por ejemplo, se les ha llamado "Centros clandestinos de detención, tortura y exterminio" (CCDTyE), "Centros clandestinos de detención" (CCD), o "Centros clandestinos de detención y tortura" (CCDyT)[6]. En Chile el Informe Rettig usa los nombres "Recintos de detención" y "Lugares de detención", pero para casos calificados "especiales" se usa la categoría genérica de "Campo de detención" (cf. Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación,1991).

Estos lugares fueron muchos y estuvieron por todas partes, tanto en las ciudades como en lugares retirados. En cuanto a la cantidad el caso chileno es, sin duda, el más sorprendente. Como se reconoce en el Informe Valech I, durante la dictadura chilena había 1.132 de estos lugares (Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, 2004, p. 261). Este número es, sin duda, menor que lo que fue la realidad. Considerando la naturaleza clandestina de la mayoría de estos lugares, hay algunos de los cuales aún hoy no hay noticias. En Argentina, por otro lado, se informa que 640 entraron en existencia, aunque otros tantos eran solo temporales, el número se estabilizó en 364 de este tipo de lugares.

Como es bien sabido, Hannah Arendt (1998) llama a los Lager nazis "laboratorios de dominación total" (p. 533). Este nombre no es aleatorio, porque da cuenta del propósito de estos espacios:

experimentar con la humanidad de los hombres/mujeres. El objetivo del análisis de Arendt es mostrar que en los campos se busca eliminar de los prisioneros todo rastro de humanidad. Aunque esta finalidad está presente en los CCDyT del Cono Sur, no fue su objetivo último. Esto fueron lugares que tenían una multiplicidad de propósitos que, además, sufrieron cambios con el tiempo. Entre esta multitud de objetivos, los CCDyT tuvieron un propósito político muy específico: la reconfiguración de los sujetos y, a partir de ello, de las relaciones sociales. Para su consecución la herramienta principal fue la tortura.

3. Finalidades de la tortura

Entre las características específicas de la prisión política en América Latina, la presencia de la tortura tiene sin duda un lugar destacado. Esto se hace evidente con solo observar que era una práctica masiva y sistemática. Quienes pasaron por los CCDyT en Brasil, Chile, Uruguay y Argentina durante las dictaduras fueron en su gran mayoría torturados. Como se señala en el Informe "Nunca Más" de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) creada en 1983 en Argentina: "(…) en la casi totalidad de las denuncias recibidas por esta Comisión se mencionan actos de tortura" (CONADEP, 2015, p. 53). Dada la especificidad de su misión –investigar los casos de tortura– lo mismo se puede decir de las denuncias recibidas por la Comisión Nacional de Prisión Política y Tortura de Chile. Entre las dos versiones del Informe preparado por esta Comisión (2004 y 2011), llamados Informe Valech I y II, hay reconocidas 38.254 víctimas de tortura. Es claro, no obstante, que fueron muchas más, puesto que aquí no se incluyen, por ejemplo, aquellas torturas con resultado de muerte (estas debieron estar incluidas en el Informe Rettig), ni la de una gran cantidad de víctimas que no fueron a prestar su testimonio.

La tortura no es un fenómeno específico o particular de las dictaduras del Cono Sur. De hecho, se extiende a todos los rincones del mundo y, como ha escrito Lesley Briceño (1998), "(…) la práctica de la tortura es tan antigua como la humanidad" (p. 29). En este punto hay acuerdo en todas las historias que la tratan (Lyons, 2005; Fornere, 1990; Lujan, 1972). Prácticas que hoy identificaríamos como tortura han existido desde siempre y en todas partes. América Latina,

por supuesto, no es una excepción (cf. Vidal, 2000, p. 25; Loveman y Lira, 2004, p. 187). En el caso de las dictaduras latinoamericanas, sin embargo, esta adquirió un cariz diferente puesto que las finalidades de su ejercicio trascienden lo que hasta entonces se buscaba alcanzar con ella.

En la literatura, la tortura siempre ha sido considerada como un medio para un fin ulterior. Funciona como una herramienta con un objetivo que la trasciende. En el caso de las dictaduras latinoamericanas, ese objetivo se caracteriza por ser múltiple. Lesley Briceño (1998), por ejemplo, enumera once propósitos de la tortura aplicados en América Latina durante las dictaduras militares, pero podría haber más. Es posible distinguir tres tipos de finalidades en la tortura: las subjetivas, las estratégicas y las políticas (cf. Santos Herceg, 2020). Los objetivos políticos tienen un lugar preponderante, pues no solo son los más relevantes, sino que porque los de carácter subjetivo e instrumental se ordenan en calidad de medios respecto a estos. Son dichos objetivos políticos los que hacen de la tortura que se practicó durante las dictaduras del Cono Sur algo particular.

4. Violencia físico-psicológica

Uno de los objetivos principales de la tortura es la destrucción de la víctima. Natalia Pérez Vilar (2009) habla de que lo buscado con la tortura en general es un "quiebre absoluto", tanto físico como psicológico (p. 113). Para lograrlo, se desencadena sobre la víctima una violencia directa. Dicha violencia es tanto física como psicológica. Violencia física, es decir, aquella agresión en la que se utiliza alguna parte del cuerpo, algún objeto, arma o sustancia para sujetar, inmovilizar o causar daño a la integridad física de otro. La violencia física es la de las armas concretas: desde el cuerpo humano, pasando por los "innumerables objetos cotidianos que pueden utilizarse como armas" (Sofsky, 2006, p. 30), hasta los complejos mecanismos técnicos diseñados especialmente para dañar la corporalidad de otro. Violencia psicológica es aquella que se expresa en prohibiciones, deprivaciones, coacciones, condicionamientos, intimidaciones, amenazas, actitudes devaluatorias, abandono.

En el caso de la tortura ambos tipos de violencia son indistinguibles. En la literatura se hace habitualmente una

diferenciación entre tortura física y tortura psicológica. Como hemos hecho ver ya en otro lugar, dicha diferenciación se fundamenta en la cuestionada distinción entre cuerpo y espíritu, por lo que, aunque aún siga operando en algunos ámbitos, hoy ya no es posible sostenerla (Santos Herceg, 2015). Todas las torturas son físicas, pues siempre se requiere de alguna manipulación, de un control concreto y directo sobre el cuerpo del detenido. Por otra parte, el efecto de la tortura es siempre físico, así como también es siempre psicológico. ¿Qué dolor infligido con saña y alevosía sobre un cuerpo no tiene repercusiones en la psiquis?[7] Por el otro lado, todo dolor psíquico es también físico. Así como el que es golpeado o emparrillado junto con dolerse sufre humillación, pena, frustración, etc., aquel que es aislado-incomunicado se duele corporalmente, experimenta alteraciones sensoriales, motoras, hormonales, *etc.*[8]

La tortura es una violencia que se ejerce siempre sobre las personas y sus efectos nunca dejan de ser tanto corporales como psíquicos. Su aplicación, no obstante, provoca una escisión entre corporalidad y psiquismo. La víctima experimenta su propio cuerpo como el enemigo[9]. El cuerpo es para el torturado puro dolor, la encarnación del dolor o como dice Le Breton (1999): “(…) el hombre torturado vive su cuerpo como la forma permanente del tormento” (p. 249). El verdugo se encarniza contra el cuerpo y la única salvación parece ser el separarse de él, escindirse, huir del cuerpo, dejarlo, abandonarlo. Con ello se busca salvar algo, rescatar del colapso una parte –lo fundamental– de lo que se es. En un pasaje del relato que hace Sergio Vuskovic (2006) sobre su tortura en el buque Esmeralda escribe: “(…) tengo que tener confianza en mi cuerpo, que él continuará solo, como las otras veces, llevando adelante sus funciones. Por ahora te dejo aparcado aquí, en el mástil. En cualquier emergencia retornaré a ti. El cuerpo aprende a cuidarse a sí mismo cuando se le abandona” (p. 16). Lo que queda, lo que permanece luego del colapso corporal es solo una conciencia, una conciencia enajenada. La primera fase de la tortura reduce a la víctima solo a una psique que apenas sobreviviente. *Res cogitans,* una cosa que piensa, como diría Descartes. Estamos ante una de las *simplificaciones* más propias de la modernidad según Dussel: aquella que llama “descorporización”.

5. *Shock*: regresión y culpa

La tortura no termina allí. Es la psique su objetivo final: lo que se busca, atacando el cuerpo, es exponer la psiquis, es ponerla al descubierto, despojándola de toda defensa. Naomi Klein, en su conocido texto *La doctrina de Shock*, señala que “la tortura, o por utilizar el lenguaje de la CIA, el ‘interrogatorio coercitivo’, es un conjunto de técnicas diseñado para colocar al prisionero en un estado de profunda desorientación y shock” (Klein, 2007, p. 23). Explica que el objetivo es provocar un “huracán mental” que describe de la siguiente forma: “(…) los prisioneros caen en un estado de regresión y de terror tal que no pueden pensar racionalmente ni proteger sus intereses. En ese estado de shock, la mayoría de los prisioneros entregan a sus interrogadores todo lo que éstos desean: información, confesiones de culpabilidad, la renuncia a sus anteriores creencias” (Klein, 2007, p. 24). Como señala Klein, la idea de shock está tomada de las estrategias de interrogación de la CIA, en particular del conocido Manual KUBARK (1963). Allí se establece sin ambages: “(…) there is an interval which may be extremely brief –of suspended animation, a kind of psychological shock or paralysis. It is caused by a traumatic or sub-traumatic experience which explodes, as it were, the world that is familiar to the subject as well as his image of himself within that world” (CIA, 1963, p. 66). Lo que descubren quienes redactan el manual, es que poniendo al torturado en este estado de shock lo despojan de todas sus estructuras defensivas dejándolo en disposición de complacer con lo que se le pida y, por lo tanto, se vuelve susceptible de ser influido directamente.

Las estrategias del manual KUBARK tienen su fundamento en una tradición de estudios de psicología[10]. El mismo texto reconoce expresamente esta deuda cuando hace alusión a la “importancia y relevancia” del trabajo de los “psicólogos americanos” cuyas “investigaciones psicológicas” y “hallazgos psicológicos” habian generado el “conocimiento pertinente, moderno”, en el que se basaban las técnicas propuestas (CIA, 1963, p. 2). David Pavón-Cuellar (2017) hace ver que ya en los años cincuenta, recién terminada la Segunda Guerra Mundial “la CIA empezó a servirse de psicólogos y psiquiatras en su desarrollo de técnicas de tortura” (p. 16). Alfred W. McCoy (2006, 2012) ha mostrado con todo detalle que la CIA no solo utilizó los trabajos de psicólogos, sino que financió e incluso dirigió sus investigaciones. Entre los psicólogos nombrados se menciona a Hebb,

Cameron, Hinkle y Wolff. Es en el trabajo de estos investigadores, según informa McCoy, que aparecen temas como el "lavado de cerebro", "control de la mente" y "conducción psíquica" asociados a los interrogatorios. A estos estudios se agregan los experimentos que psiquiatras franceses habrían llevado a cabo en EEUU con la utilización de drogas y lo que hace el antes mencionado Cameron con electrochoques. Como ha puesto de manifiesto McCoy (2016), estas técnicas se usan en los interrogatorios para causar "la confusión, la relajación de la resistencia y la desaparición de las defensas" del torturado, haciendo que al final solo quedara una "personalidad en pedazos" (p. 138).

La tortura afecta, según el manual KUBARK "las funciones cerebrales" (CIA, 1963, p. 83)[11], lo que se traduce concretamente en una pérdida de defensas propias del hombre civilizado, es decir, en una suerte de "regresión": "(...) the result of external pressures of sufficient intensity is the loss of those defenses most recently acquired by civilized man" (CIA, 1963, p. 83). Para explicar lo que ello significa, el manual recurre a una cita del ya mencionado Hinkel. Allí se hace una enumeración de lo que se entiende por regresión: se pierde la capacidad de llevar a cabo actividades creativas superiores, de enfrentar situaciones nuevas, complejas y desafiantes, de vérselas con las relaciones interpersonales y de superar frustraciones repetidas. La regresión va acompañada, según se establece en el Manual, con un sentimiento de culpa. "The usual effect of coercion is regression. The interrogatee's mature defenses crumbles as he becomes more childlike. During the process of regression the subject may experience feelings of guilt, and it is usually useful to intensify these" (CIA, 1963, p. 103).

La relación entre el torturado y la culpa es compleja. Está, por supuesto, la culpa que surge como efecto posterior, luego de haber sido torturado[12]. La que interesa destacar aquí, no obstante, es aquella que aparece durante la tortura: la víctima que se siente culpable mientras sufre los apremios. Por contradictorio que parezca, el torturado tiende a sentir que es responsable de lo que le está ocurriendo; siente que él mismo es la causa de la tortura, que él la ha provocado, que es responsable de estar en la posición de víctima. Es necesario tener presente que esta es una reacción buscada por el torturador, como se dice en el Manual KUBARK: "(...) making a person feel more and more gilty normaly increases both his anxiety

and his urge to cooperate" (CIA, 1963, p. 66). El Manual cita expresamente el trabajo de Meltzer, según el cual "(…) guilt makes compliance more likely" (CIA, 1963, p. 83). Tal como veíamos que opera el mito de la modernidad según Enrique Dussel, el torturador, como lo hiciera en su momento el conquistador, busca generar este sentimiento de culpa en su víctima. Debe sufrir y ser sacrificado por no haberse sumado libre y voluntariamente a la mejora, por haber resistido y luchado en contra de la refundación, de la modernización.

6. Destrucción y reprogramación

Como bien ha señalado Walter Benjamin (2001): "(…) la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el reino de los medios y no en el de los fines (…)" (p. 23). Lo mismo escribe Wolfgang Sofsky (2006): "(…) la violencia es instrumental en cuanto que es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo. Canaliza las acciones, da una dirección y un término, y acota el acto y su alcance" (p. 52). La finalidad de la violencia es una y siempre la misma, aunque se expresa de diferentes formas: subordinar o destruir al otro. La violencia tiene dos objetivos: el control (fagocitación, identidad) del otro o su muerte. Metafóricamente, la muerte del otro podría entenderse como su desaparición en tanto que otro, es decir, como antagónico, como diferente: se vuelve un igual. Muerte y fagocitación son, en alguna medida, lo mismo, una negación del otro.

La tortura, como ha sido puesto de manifiesto en múltiples oportunidades, no busca la muerte concreta, física de la víctima. En tanto que violencia directa, ella pretende conseguir, en primer término, la "destrucción", la "aniquilación", pero, como dice Julián Marrades (2005), "(…) no se trata propiamente de matarlo" (p. 2). La tortura busca alcanzar una muerte simbólica, metafórica de la víctima, es decir, su destrucción absoluta y completa, más no su desaparición como vida. Según este autor, la finalidad es la "destrucción del mundo personal" (p. 32). En términos de Le Breton (1999): "(…) al abrir dentro del cuerpo la brecha permanente del horror provoca la implosión del sentimiento de identidad, la fractura de la personalidad" (pp. 251-252). Se ha hablado de una "demolición" para describir este efecto (Pérez Vilar, 2009, p. 113). En el caso chileno, se utiliza el término de "quebrados" y en Argentina, de "arrasados"[13] para aludir

a aquellas víctimas en las que la tortura logró su objetivo. La tortura es, usando las palabras de David Pavón-Cuellar (2017), “una estrategia psicológica, psicológicamente concebida y realizada, para conseguir la destrucción psíquica, personal y subjetiva, de quien es torturado” (p. 18).

Muchos autores han puesto de manifiesto de diferente forma esta finalidad de la tortura. En términos de Vidal (2000), “(…) el objetivo principal al infligir la tortura es desintegrar la identidad de la víctima” (p. 11). Se produce, como dice Calveiro (2006), una borradura radical, un “vaciamiento” (p. 73). La tortura aspira a una limpieza total, a un lavado de cerebro. Naomi Klein descubre que la tortura lleva a un punto a la víctima –el estado de shock– en el que se produce un vacío que deja al sujeto completamente vulnerable, susceptible de reorientar. La reprogramación es la finalidad última de la tortura. Valentina Bulo (2013) sostiene que “es en la tortura que el cuerpo queda convertido en una tabla rasa, una verdadera página en blanco sobre la cual se pueda escribir el diseño desde cero” (p. 209). Reescribir, rediseñar sería la finalidad. Fernando Savater y Gonzalo Martínez-Fresneda (1983) afirman que “torturar no es destruir, salvo en el grado necesario para construir de Nuevo y de otra forma. Tiene más de remodelación que de puro y simple quebrantamiento” (p. 72). Según concluye Pavón-Cuellar (2017), “el objetivo inmediato de la tortura será generalmente negativo y consistirá las más de las veces en desorganizar, desintegrar, neutralizar, anular, someter, inhabilitar, suprimir, destruir. Este objetivo destructivo podrá estar subordinado a uno reconstructivo (…)” (p. 18).

Es un hecho, constatado incluso por las mismas víctimas, que la tortura produce un cambio radical y definitivo en los sujetos. “La frase repetida en la intimidad de la consulta –*nunca más volví a ser el mismo*” (Rojas, 2004, p. 172)–. Producir dicho cambio es lo que busca, de hecho, la tortura: “(…) the man, or woman, or child who survives torture has not merely been the victim of physical injury or threat of death, such as occur in a natural disaster (and these are disturbing enough), but has also received the focused attention of an adversary who is determined to cause the maximal psychological change” (Turner & Gorst-Unsworth, 1993, p. 704). En esta misma línea se sitúa la reflexión de Pilar Calveiro (2006) cuando habla de que quebrar al torturado tiene como finalidad moldear a un “nuevo sujeto” que se

caracterizaría por ser "un cuerpo sumiso que se dejara incorporar a la maquinaria, cualquiera que fuera el lugar que se le asignara" (p. 69). El sujeto que ha pasado por una tortura "exitosa" fue quebrado y rearmado, arrasado y reprogramado. Los nuevos hombres y mujeres son sumisos, como dice Calveiro, obedientes a la autoridad. Ricardo López y Edison Otero (1989) hablan de la tortura como una forma de pedagogía: una "pedagogía del terror": "La tortura educa: reemplaza la crítica por el consentimiento. Modela de una cierta manera que interesa al poder. Es una forma de pedagogía, pero en su propia versión: es una pedagogía del terror" (p. 77).

El sujeto que ha sido quebrado en la tortura es temeroso. Hablando del caso de Agüero, Paz Rojas (2004) dice que "el temor y la angustia, que aparecieron en esos primeros momentos, persistieron a través de los años y no solo durante los 17 años que duró la dictadura sino, en muchos casos, hasta la actualidad" (p. 168). El miedo se queda pegado al cuerpo, en la psiquis del ex torturado. El sentimiento de inseguridad es permanente. Como ha escrito Elizabeth Lira (2004), la tortura tienen la capacidad de "vulnerar la experiencia de sentirse seguro y 'en casa' " (p. 232). Quien pasó por la tortura extrema y sufrió la debacle de un derrumbamiento desconfía de todo y de todos. Desconfía del mundo, pues ya no es un lugar benigno, sino maligno. Como señala Julián Marrades (2005): "(…) sus efectos destructivos no afectan solo al contenido presente de su conciencia, sino también a su vida en adelante, amputándole y expropiándole elementos de su mundo personal que en el futuro ya no experimentará como benignos, sino como malignos" (p. 32)[14]. Le Breton (1999) habla de que "el dolor infligido de esta manera abre una brecha entre el yo de la víctima y el mundo" (p. 252).

7. Desconfianza: el otro y el horrorismo

La brecha que provoca la tortura no es solo de la víctima con el mundo, sino que también con los otros, con el prójimo. Quien fue torturado desconfía de quienes le rodean. Julián Marrades (2005) hace ver que el acto mismo de ser torturado provoca en la víctima un quiebre de la confianza en los otros: "(…) se trata de una aniquilación total, porque quiebra un elemento constitutivo de la condición moral del prisionero –la confianza en el prójimo–, y porque lo hace

definitivamente" (p. 31). Esta confianza, como apunta acertadamente el autor, no es cualquier confianza, sino que se trata de una "certeza primaria"; la certeza de que "los otros respetarán la integridad física de uno, o en que, si le agraden, le dejarán defenderse o, al menos, ser socorrido por terceros" (p. 31). La posibilidad de un vínculo social se basa en la certeza de que el otro no nos dañará o que, si lo hace, uno podrá defenderse o al menos tener la esperanza de que alguien podría rescatarnos. La tortura desmonta todas estas certezas que son la base de la convivencia.

El torturador, como ya ha sido establecido, no es un loco ni necesariamente un psicópata que hace daño porque no puede evitarlo, ya que es movido por un impulso patológico. Como dicen López y Otero (1989): "(…) la teoría de la locura no tiene hoy, prácticamente, ningún respaldo en la investigación social (…)" (p. 97). Las torturas no son la expresión de anomalía o perversión. En la Corporación de defensa de los Derechos del Pueblo (CODEPU) se establece sin ambigüedad que "la regla es que la tortura se ejerza por sujetos normales" (CODEPU, 1985, p. 37). Como bien ha escrito Cristián Mallol (2009): "(…) cualquier ser humano, común y corriente, buen padre, buen vecino, puede encontrarse, potencialmente, en las vueltas de la vida, desempeñando tareas de eficiente torturador" (p. 46). Esta constatación es la que produce el quiebre más radical con el prójimo. Quien hace el daño es un otro, cualquier otro. El torturador no es un desquiciado, ni un monstruo, sino que puede ser un vecino, un amigo de la infancia, un compañero de trabajo, un sujeto común y corriente que simplemente hace su trabajo[15]. Luego de ello, se vuelve muy difícil confiar en alguien. Esto se extrema cuando el torturador, aquel que te hace el daño es, además, quien debería defenderte. "Los funcionarios de las Instituciones Chilenas que aplican torturas no salen de cualquier parte. Primero, son funcionarios estatales y sin ánimo de ironizar, son en sentido formal estricto, funcionarios públicos o servidores públicos" (CODEPU, 1985, p. 17). Es imposible volver a confiar si resulta que quien provoca el daño es quien debería evitarlo.

La desconfianza termina por instalarse si se suma la imposibilidad de defensa. No se trata solo de que el daño puede venir de cualquiera, del sujeto más inesperado, de quien tendría que defenderte. Esta adquiere su total poder, su consolidación, cuando se derrumba toda posibilidad de defensa. La confianza en que habrá alguna forma de

salvación se destruye del todo con la tortura. Es tomar conciencia de que no hay manera de resistir, de que no se puede hacer absolutamente nada para evitarla, de que nadie vendrá a socorrerte. Es lo que Adriana Cavarero (2009) califica de "horrorismo", es decir, aquella violencia extrema que se dirige contra sujetos inermes: "(…) quienes se encuentran en una condición de pasividad y sufren una violencia a la que no puede escapar ni responder" (p. 59). La tortura es, como ella misma sostiene, un caso paradigmático de este "horrorismo". La tortura como forma de horrorismo, en tanto que se dirige contra un sujeto que no tiene posibilidad alguna de defenderse, termina destrozando la confianza primordial de que algo podrá hacer para salir de esa situación. Toda esperanza es vana.

La víctima de tortura es, en este sentido, una "víctima absoluta": está a disposición del verdugo, sin ninguna posibilidad de oponerse, de protegerse. Simplemente no puede hacer nada más que observar mientras se actúa sobre él/ella. Su cuerpo y su mente son violentados sin límite alguno, sin que pueda hacer nada por evitarlo. La víctima de la tortura está completamente subyugada. El torturador es quien actúa y la víctima queda reducida a un lugar secundario, carente de cualquier agencia y sometida a la voluntad, a los designios e incluso a los caprichos de su verdugo. Como ha dicho bien Elaine Scarry (1987), la condición absolutamente asimétrica de la relación entre la víctima y el perpetrador, es un elemento esencial de la tortura (p. 59). Por lo mismo, la víctima es un sujeto expuesto: está abierto, sin defensa, desnudo literal y metafóricamente. "En la tortura, de un modo muy sucinto, cabría decir que el sujeto está expuesto en su condición de ser vulnerable; y ahí acaba todo, no hay más: falta la relación consentida con los otros, falta la posibilidad, siquiera mínima, de poder determinar cómo se quiere vivir, falta la presencia del amparo. Falta, en cierto sentido, todo" (Mendiola, 2014, p. 142). La víctima de tortura es un sujeto desamparado. En efecto, si hay algo que la caracteriza es el más absoluto desamparo, es decir, la conciencia acerca de que nadie acudirá en su ayuda, que nadie detendrá el dolor a menos que el torturador desee hacerlo o sobrevenga la muerte.

8. Aislación y solipsismo

La posibilidad de un vínculo social, como se decía, se basa en la

certeza de que el otro no nos dañará o que, si lo hace, uno podrá defenderse o alguien lo hará por uno. La tortura destruye estas convicciones esenciales y lo hace definitivamente[16]. Paz Rojas (2004), tras años de trabajar con víctimas de tortura, llega a la conclusión de que “el daño más profundo y que permanece en el tiempo es la ruptura del vínculo humano” (p. 172). Se trata, según la autora, de una “verdadera catástrofe humana”, pues el vínculo con el otro sería “un elemento constitutivo de la esencia del hombre” (p. 173). Igualmente extremas son las expresiones de Julián Marrades (2005), quien habla de una “aniquilación total” aludiendo al quiebre definitivo de la confianza en el prójimo que sería “un elemento constitutivo de la condición moral del prisionero” (p. 31).

La consecuencia más inmediata de la tortura, de la destrucción de la confianza en el otro, es la aislación, cuestión que se mantiene luego de haber sido liberados de la prisión. Un muy buen ejemplo lo encontramos en el testimonio de Aníbal Quijada (1990): “(…) sí. Estaba libre. Libre para ver y oír, hasta para caminar por la ciudad ocupada. Pero casi no podía hablar. Mis movimientos se habían limitado. Sabía que debía dejarme ver lo menos posible y estar lejos de la calle y de la gente” (p. 173). La reacción espontánea de quien fuera torturado es el aislarse[17]. Elizabeth Lira (2004) habla de que este “efecto aterrador” que tiene la tortura sobre las víctimas se extiende a sus familias, sus organizaciones políticas e incluso sobre la sociedad completa. La autora explica este fenómeno señalando que los efectos “de las catástrofes personales recaían sobre las relaciones privadas haciendo estallar los vínculos” (p. 236).

Todo “nosotros” revienta después de la tortura. Valentina Bulo (2013) describe la tortura como “el ejercicio de desescribir un nosotros, de desgarrarlo, quebrar el cuerpo general, cuerpo común” (p. 209). Destruida la confianza en el otro no hay comunidad posible: no hay familia, no hay agrupación social ni política, no hay amigos, *etc*. Lira (2004) lo dice claramente: “(…) la represión política (y el terrorismo de estado, en particular) tiene la capacidad de fracturar esa noción de pertenencia común” (p. 232). Quien fuera víctima de tortura está condenado a ser una suerte de paria que no puede ni quiere contar con nadie, que no puede ni puede confiar en nadie. Se trata de un “solipsismo” concreto y dramático.

El aislamiento se extrema puesto que no solo quienes sobrevienen

a la tortura dudan del prójimo, ellos mismos son objeto de desconfianza. "Los que atravesaron por el espacio y el tiempo suspendidos del campo clandestino y retornaron a este mundo generan desconcierto, incomodidad, sospechas en los otros. Sobre ellos pesa la culpa de estar vivos, la suposición de que para vivir hicieron un pacto con el Mal, cuando miles a su alrededor morían" (Longoni, 2007, p. 29). ¿Cómo se explica que alguien sobreviva a la tortura? –se preguntan los amigos, los compañeros, los vecinos–. Ana Longoni (2007) señala que no hay explicación posible para ello, no hay racionalidad alguna, no hay causalidad, solo hay mucho de azar (pp. 29-30)[18]. La sospecha de traición se cuela inevitablemente. "La sociedad quiere entender por qué está vivo y él no puede explicarlo, de manera que casi automáticamente se lo condena a la exclusión (…)" (Calveiro, 2006, p. 160). Si quien fuera víctima de la tortura se aísla por desconfianza hacia el otro, su mundo –amigos, colegas, correligionarios, vecinos, incluso familia– lo aíslan por desconfianza hacia él. La sospecha de traición destruye los lazos familiares, de amistades, de partido, aislando al prisionero. Como dice Longoni (2007), "su aislamiento es enorme. Su (sobre)vida los condena" (p. 24).

Este aislamiento completo es esperable, es buscado y provocado sistemáticamente. El solipsismo es programático en el caso de las dictaduras latinoamericanas, obedece a un proyecto de reconstitución o más bien de desmantelamiento del entramado social. Poco tiempo después de terminada la dictadura la Comisión Chilena de Derechos Humanos hacia ver que la tortura tiene como consecuencia para la sociedad "el envilecimiento de la sustancia vital de la comunidad, pues provoca las cobardías morales, los odios que surgen del resentimiento del cómplice culpable o del que sufre la vergüenza de su impotencia. El hermano, el amigo, el conocido que sufrió la tortura, sin pretenderlo, e incluso combatiéndolo, se erige en un acusador de todas las conciencias y éstas buscan encerrarse en sí mismas, para no ver; no oír, no saber, y en definitiva a veces así lo consiguen (Comisión Chilena de Derechos Humanos, 1982, pp. 135-136). El resultado final es una sociedad sin comunidad. Se trata de otra de las simplificaciones propias del mito de modernidad del que habla Dussel: una individualidad solipsista que niega la comunidad.

9. Tortura y modernidad

Hace algunos años Gabriel Gatti (2011) planteaba la tesis de que "la desaparición forzada de personas no es barbarie sino modernidad exacerbada. Esta hipótesis ayuda a entender lo sucedido en los setenta en Argentina y Uruguay como una radicalización del proyecto moderno" (p. 97). Lo desarrollado en este texto permite desplazar las afirmaciones de Gatti y sostener que no solo la desaparición forzada, sino que tampoco la tortura durante las dictaduras del Cono Sur fue simplemente barbarie, puesto que puede ser entendida igualmente como modernidad exacerbada en tanto que constituyó un dispositivo central en la radicalización del proyecto moderno que pretendieron realizar las dictaduras del Cono Sur.

Como se ha mostrado, la tortura aplicada masiva y sistemáticamente durante los períodos dictatoriales se puede comprender como modernidad extremada en la medida en que en ella se encarna, en primer lugar, la violencia, la exigencia de sacrificios que impone el mito moderno. La modernidad, como ha escrito Dussel (1994), es "justificación de una praxis irracional de violencia" (p. 175). El uso de la violencia como modo de refundar las repúblicas y conducirlas hacia la modernidad, con la consecuente producción de víctimas que terminan auto-culpándose es justamente lo que vemos que ocurre con la tortura. La pretensión refundacional de las dictaduras tiene su sustento en un sentimiento de superioridad. De ella se desprende, por supuesto, que cualquier otra alternativa de organización política y social fuera considera inferior. Un caso paradigmático de ello es el juico que hace la dictadura chilena del período de la Unidad Popular como un gobierno caótico, que llevó al país a la ruina y el caos.

La tortura aparece, entonces, como un dispositivo, como una herramienta adecuada para conducir por la fuerza a aquellos que se oponen. Dicha conducción forzada implica su desestructuración psicológica y su reformateo completo con la finalidad de crear un sujeto que se sume a la nueva república y que se pliegue a su modelo de organización. Esta estrategia produce dolor y sufrimientos. Se instala la idea, sin embargo, de que es el negarse a aceptar las nuevas ideas lo que genera el daño. La culpa es, por lo tanto, de las mismas víctimas que no se allanan a aceptar el orden impuesto. Como ha

escrito Dussel (1994), “en esto consiste el ‘Mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización y atribuyéndose el sujeto moderno plena conciencia con respecto del acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (p. 70).

Por otra parte, en el caso de la tortura se observa cómo operan las simplificaciones propias de la modernidad, en particular, las relativas a la subjetividad descorporalizada y solipsista. La reprogramación pasa por un proceso de destrucción violenta del individuo. Su aplicación provoca una escisión entre corporalidad y psiquismo. El verdugo se encarniza contra el cuerpo de la víctima y la única salvación parece ser el escindirse: queda transformado en cuerpo y espíritu (o psiquis). Con ello se espera rescatar al menos una parte de lo que se es. Lo que queda es tan solo una conciencia enajenada del cuerpo. Estamos en presencia de aquella conciencia descorporalizada propia del mito de la modernidad. La tortura, sin embargo, no termina con el martirio del cuerpo. Es la psique su objetivo final: lo que se busca, atacando el cuerpo, es exponer la psiquis para poder vaciarla y luego reestructurarla. Con ello se produce un cambio radical y definitivo en los sujetos.

Quien ha pasado por la tortura fue quebrado y rearmado, arrasado y reprogramado. Los nuevos hombres y mujeres son sumisos y obedientes a la autoridad, son temerosos, inseguros, desconfían de todo y de todos. La posibilidad de un vínculo social se basa en la certeza de que el otro no nos dañará o que, si lo hace, podremos al menos aspirar a alguna defensa o rescate. La tortura destruye todas estas certezas que son la base de la convivencia. La consecuencia más inmediata de la tortura, es, entonces, la aislación. Sin la confianza en el otro no hay comunidad posible. El aislamiento se extrema puesto que no solo quienes sobrevienen a la tortura dudan del prójimo, ellos mismos son objeto de desconfianza. Si quien fuera víctima de la tortura se aísla por desconfianza hacia el otro, los otros lo aíslan por desconfianza hacia él. La sospecha de traición destruye los lazos familiares, de amistades, de partido, aislando al prisionero. Este aislamiento completo es esperable, es buscado y provocado sistemáticamente. Estamos en presencia de la subjetividad solipsista sin comunidad propia del mito de la modernidad. La “individualidad”,

como señala Dussel (2006), es una "nueva relación intersubjetiva y política" propia de la modernidad (p. 59), "una individualidad solipsista que niega la comunidad" (p. 61).

Bibliografía

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. (Traducción de Guillermo Solana). Madrid: Taurus.

Becker, Nubia (Carmen Rojas) (1987). *Recuerdos de una mirista*. Santiago de Chile: SI.

Benjamin, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

Bornhauser, Niklas (2012). ¿Modernidad y Holocausto? *Revista Alpha*, (34), 215-226.

Bulo, Valentina (2013). Tabula rasa de los cuerpos. *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, (4), 206-214.

Briceño, Lesley (1998). Tortura y torturadores. *Encuentro XXI*, 8-36.

Calveiro, Pilar (2006 [1984]). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos.

Central Intelligence Agency (CIA) (1963). *KUBARK Counterintelligence Interrogation.* EEUU.

Comisión Chilena de Derechos Humanos (1982) La práctica de la tortura en Chile durante la vigencia de la constitución política de 1980. En: P. Castillo (Ed.), *Comisión Nacional Contra la Tortura. Memoria 1983-1990* (pp.131-190). Santiago de Chile: Lom.

Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1991). *Informe Rettig: Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago de Chile: La Nación / Ediciones del Ornitorrinco.

Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (2004). *Informe Valech: Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*. Santiago de Chile: Ministerio del Interior.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) (2015 [1984]). *El Nunca Más y los crímenes de la dictadura*. Buenos Aires: Programa Libros y Casas.

Corporación de defensa de los Derechos del Pueblo (CODEPU) (1985). *Informe de Denuncia CODEPU*. Santiago de Chile.

Dussel, Enrique (1994). *1492.El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz (Bolivia): Plural Editores.

Dussel, Enrique (2006 [1998]). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta

Dussel, Enrique (1997). Modernidad, globalización y exclusión. En H. Dietrich (Comp.), *Globalización, Exclusión y Democracia en América Latina* (pp. 75-99). México: Editorial Joaquín Mortiz.

Forner, Juan Pablo (1990). *Discurso sobre la tortura*. Valparaíso (Chile): Edeval.

Gatti, Gabriel (2011). El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas Humanística*, (72), 89-109.

Klein, Noemi (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. (Traducción de I. Fuentes García, A. Santos, R. Diéguez y A. Caerols). Barcelona: Paidós.

Le Breton, David (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.

Lira, Elizabeth (2004). Consecuencias psicosociales de la represión política en Chile. En: L. de la Corte, A. Blanco y M. Sabucedo (Eds.), *Psicología y Derechos Humanos* (pp. 221-246). Barcelona: Icaria Editorial.

Longoni, Ana (2007). *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires: Norma.

López, Ricardo y Otero, Edison (1989). *Pedagogía del terror: un ensayo sobre la tortura*. Santiago de Chile: Atena.

Loveman, Brian y Lira, Elizabeth (2004). Marco histórico: Terrorismo de Estado y tortura en Chile. En: P. Verdugo (Comp.), *De la tortura no se habla* (pp. 181-211). Santiago de Chile: Catalonia.

Lyons, Lewis (2005). *Historia de la tortura: de los albores de la humanidad a nuestros días*. México: Diana.

Lujan, Néstor (Ed.) (1972). *Historia de la tortura a través de los siglos*. Barcelona: De Vecchi.

Mallol, Cristián (2009). Renacer en la Agonía. De la sobrevida a la vida. *Estudios Públicos,* (115), 31-48.

McCoy, Alfred W. (2006). *A question of torture. CIA interrogation, from the Cold War to the war on terror*. New York: Metropolitan.

McCoy, Alfred W. (2012). *Torture and Impunity*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Marrades, Julián (2005). La vida robada. Sobre la dialéctica de dolor y

poder en la tortura. *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, (17), 28-39.

Mendiola, Ignacio (2014). *Habitar lo inhabitable. La práctica político-punitiva de la tortura*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Montealegre, Jorge (2013). Construcción social de la memoria: presencia del imaginario del holocausto en testimonios latinoamericanos. *Alpha*, (36), 119-134.

Pavón-Cuellar, David (2017). Psicología y destrucción del psiquismo: la utilización profesional del conocimiento psicológico para la tortura de presos políticos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, (37), 11-27.

Pérez Vilar, Natalia (2009). La tortura como inscripción del dolor en el cuerpo. *Tramas*, (32), 99-120. México: Universidad Autónoma Metropolitana-X.

Quijada, Aníbal (1990). *Cerco de púas.* Santiago de Chile: Ediciones Fuego y Tierra.

Rojas, Paz (2004). Torturas. Romper el silencio. En: P. Verdugo (Comp.), *De la tortura no se habla* (pp. 161-180). Santiago de Chile: Catalonia.

Rojas, Paz (2009). *La interminable ausencia*. Santiago de Chile: Lom.

Santos Herceg, José (2016). Konzentrationslagern en Chile. Sobre la (im)pertinencia del nombre. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, (26), 29-56.

Santos Herceg, José (2020). La tortura como sistema coordinado de finalidades múltiples. *Revista Encuentros Latinoamericanos, Segunda Época, IV*(1), 57-83.

Santos Herceg, José (2015). Tortura. Todo es cuerpo. *Revista de la Academia*, (20), 27-45.

Savater, Fernando y Martínez-Fresneda, Gonzalo (1983). *Teoría y Presencia de la tortura en España*. Madrid: Anagrama.

Scarry, Elaine (1987). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.

Sofsky, Wolfgang (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.

Turner Stuart. W. & Gorst-Unsworth, Caroline (1993). Psychological Sequelae of Torture. *International Handbook of Traumatic Stress Syndromes. The Plenum Series on Stress and Coping.* Boston: Springer.

Vidal, Hernán (2000). *Chile: poética de la tortura política*. Santiago de Chile: Mosquito Editores.

Vuskovic, Sergio (2006) *Un viaje muy particular. Comentario*. Valparaíso (Chile): Universidad de Playa Ancha.

1. Este trabajo forma parte de la investigación titulada: Tortura: concepto y experiencia (FONDECYT Nº 1180001).
2. Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Doctor en Filosofía por la Universität Konstanz, Alemania. En la actualidad es investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado como autor los libros *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (2010), *Cartografía Crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile* (2015), *Lugares espectrales. Topología testimonial de la prisión política en Chile* (2019), *Tiranía del paper. De la mercantilización a la normalización de las textualidades* (2020). Ha compilado textos como *Revisitar la catástrofe. Prisión política en el Chile pinochetista* (2015) junto a Carolina Pizarro, *Liberación, Interculturalidad e Historia de las Ideas, Pensamiento Filosófico en América Latina* (2013), *Nuestra América inventada. América Latina en los pensadores chilenos* (2012), *Escritos Republicanos* (2011) junto con María José López, *Interculturalidad e integración. Desafíos pendientes para América Latina* (2007) y *La Universidad chilena desde los extramuros. Luis Scherz García* (2005). Contacto: santosherceg@gmail.com.
3. “El ‘concepto’ [de Modernidad] muestra el sentido emancipador de la razón moderna, con respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnología, estructuras prácticas políticas o económicas o al grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrolladas. Pero, al mismo tiempo, oculta el proceso de ‘dominación’ o ‘violencia’ que ejerce sobre otras culturas” (Dussel, 1994, p. 72).
4. “En esto consiste el ‘Mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena conciencia con respecto del acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (Dussel 1994, p. 70).
5. La relación entre los *Konzentrationslager* y la modernidad ha sido puesta de manifiesto en más de una oportunidad. Como dice Bornhauser: “(…) concentración y extinción, tal como se estructuran y organizan en el campo de concentración, llevan la marca inexorable de la Modernidad y, lejos de constituir un ejemplo de barbarie o de salvajismo, un ‘quiebre radical de la civilización (moderna)’, representan, más bien, un caso extremo de ésta” (Bornhauser, 2012, p. 217).
6. Este será el nombre que se utilice en este texto por tratarse de una categoría suficientemente amplia como para incluir todos estos recintos.
7. Pérez Vilar (2009) lo ha escrito sin titubear: “(…) todo sufrimiento físico implica un desarreglo del equilibrio psíquico, de tal manera que no es posible pensar un padecimiento corporal sin la perturbación del psiquismo que conlleva. Cuando una agresión física violenta al cuerpo, se genera un quiebre que desestabiliza el funcionamiento del aparato psíquico” (pp. 105-106).
8. Cuenta Nubia Becker (1987) en su testimonio: “(…) sufríamos males reales e imaginarios que a veces nos producían disturbios hormonales y dolores imprecisos y, de repente, nos enmudecíamos por días” (p. 93).
9. El cuerpo del torturado se ha transformado en su enemigo en tanto que sus “componentes físicos y sensoriales (…) se vuelven en contra de él, ofreciendo al torturador otros tantos puntos vulnerables donde administrar el tormento” (Le Breton, 1999, p. 249).
10. “Tras diez años de observaciones o reflexiones de expertos franceses y de experimentos de investigadores estadounidenses, la CIA pudo elaborar por fin, en 1963, el famoso ‘Manual de Interrogación de Contrainteligencia KUBARK’ ” (Pavón-Cuellar, 2017, p. 17).
11. Paz Rojas hace ver que con el caso de la tortura se produce lo que se llama “reacción exógena aguda” (Bonhoeffer), en tanto que viene desde afuera. La autora enumera de una serie de trastornos a nivel de la conciencia para describir esta

reacción: trastornos miméticos, trastornos de la percepción, así como también trastornos del pensamiento y de la imaginación (cf. Rojas, 2009, p. 178, 2004, pp. 167-198).

12. Por una parte, está la culpa de haber hablado, de haber fracasado y haber delatado o traicionado, presente en innumerables testimonios. Culpa que se ve exacerbada si a causa de la delación otros sufrieron tortura o incluso murieron. Por otra parte, está la culpa de haber sobrevivido mientras que otros –tal vez mejores que uno– no lo hicieron. Sobre este tema de las culpas del sobreviviente hay una abultada literatura. Se ha puesto de manifiesto que, aunque sea sorprendente, no por ello es menos habitual. Se estudió latamente para el caso de los sobrevivientes de la Shoah, pero también a propósito de quienes lograron salir con vida de los CCDyT de las dictaduras latinoamericanas.
13. El “quiebre” total del hombre que le impide toda reacción, inmovilizándolo, es otras de las formas de lo que se llama arrasamiento de la personalidad. “Cuando el hombre resulta arrasado, el campo cobra su victoria: la voluntad de resistir se extingue; el sujeto está aterrorizado, se entrega y sólo quiere terminar” (Calveiro, 2006, p. 105).
14. “Cuando el verdugo amarra al prisionero a una cama para aplicarle descargas eléctricas, la convierte en un arma contra él y la destruye como cama. Aunque la electricidad no deje señales en su cuerpo, cuando el prisionero más adelante se acueste en una cama para descansar, hacer el amor o reponerse de una enfermedad, algo dentro de él le dificultará hacerlo con naturalidad, o incluso puede llegar a impedírselo: esos bienes habrán quedado dañados para siempre y, en esa medida, extirpados de su vida, expulsados de su mundo personal” (Marrades, 2005, p.33).
15. Un buen ejemplo es esta anécdota que relata Mallol (2009): “cuando yo estaba bastante a mal traer, casi agónico, en las mazmorras de Villa Grimaldi, herido de cuatro balas y, además, torturado, venía a conversar conmigo un agente de la DINA. Era un muchacho que había conocido en mi barrio de Ñuñoa, con quien había compartido buenos momentos, pichangas de fútbol en la calle, bailes, pololeos, *etc.* Él venía a hablarme de esos momentos que habíamos pasado juntos, y que, sin ser amigos, nos habían hecho habitantes del mismo universo socio-cultural. Recuerdo que en medio de mi dificultad física y psicológica me dije: ‘él podría ser yo y yo podría ser él’. En algún momento nuestras vidas bifurcaron, y por razones que no vale la pena detenerse (pues creo que realmente no son importantes), en los sacudones de la historia yo quedé en el campo de los derrotados y él en el de los vencedores, y, más aún, tiempo después, yo sería una víctima y él un victimario. ¿Pudo haber sido exactamente al revés? Sin duda” (p. 45).
16. “La tortura desmorona esa confianza, que ya no volverá a restablecerse” (Marrades, 2005, p. 31).
17. Vidal (2000) describe esta redacción añadiendo que junto con él su familia sufría lo mismo: “la familia misma se aísla para protegerlo. La desconfianza, la paranoia, la hostilidad, la furia soterrada es, en este caso, asumida por todos (…) el torturado y su familia se sienten incomprendidos, incomunicados y estigmatizados” (p. 17).
18. “Lo que es conmún a la gran mayoría de los relatos de sobrevivientes es que aquello que los salva no es –ni exclusivamente ni en primer término– la capacidad del prisionero para ser o parecer útil, sino su aleatoria condición de ‘elegido’ por los represores para sobrevivir” (Longoni, 2007, p. 31).

Ciencia no-moderna y des-humanismo feminista

Notas críticas a propósito de “La mujer más pequeña del mundo”

Natalia Fischetti[1]

1. De Norte a Sur

> Mujer que se sabe humana, duda a veces de su ser “hombre” (Francesca Gargallo, 2004, p. 136).

Este texto se abre en el tránsito por un pensamiento filosófico que busca cuestionar sus propios supuestos y legitimaciones. Un camino que comienza en el Norte, humanista, universalista, cientificista, objetivista y masculino y que busca caminar hacia el Sur donde la propia historia, las diferencias, la diversidad y una narrativa feminista invitan a formular cuestionamientos a los saberes instituidos. Las preguntas que lo atraviesan interrogan por lo que subyace y da fundamento al modelo moderno de ciencia y sus métodos, en vínculo con versiones de un humanismo que es preciso seguir deconstruyendo. Pero más aún, nos preguntamos por lo que las producciones filosóficas y científicas dejan afuera, seres humanos y no humanos, visiones del mundo, prácticas e ideas silenciados, como si fueran inexistentes. Es aquí que, desde los enfoques de la teoría crítica, el pensamiento latinoamericano y el feminismo descoloniales, es posible visibilizar, en los discursos y las prácticas, pensados de modo no escindido, posibilidades otras para la filosofía y las ciencias.

Nos proponemos interpelar al conocimiento científico desde una epistemología crítica que hace confluir elementos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, el giro epistémico descolonial y la perspectiva feminista descolonial de la epistemología. El relato de Clarice Lispector, “La mujer más pequeña del mundo”, abre, desde la

literatura latinoamericana, a reflexionar acerca de una ciencia moderna ligada a cierto humanismo capaz de clasificar, catalogar, esencializar y universalizar saberes acerca de lo humano, que han escrito la historia de la dominación y explotación social, natural, cultural, racial y de género desde Occidente.

La teoría crítica ha puesto en cuestión a la ciencia moderna desde el fundamento mismo de la dominación que la constituye y define. El pensamiento descolonial ha incorporado a la crítica de los saberes hegemónicos, la perspectiva geopolítica de la colonización. La perspectiva feminista y descolonial ha introducido y visibilizado en la discusión epistemológica la problemática de las mujeres con una impronta emancipatoria. Proponemos que estos enfoques son capaces de leer y deconstruir los saberes instituidos e instituyentes en clave interpelante hacia otras preguntas críticas por la diversidad, la otredad, la pluralidad.

Comencemos entonces. Nos narra Lispector:

> Allí en pie estaba, por lo tanto, la mujer más pequeña del mundo. Por un instante, en el zumbido del calor, fue como si el francés hubiese llegado inesperadamente a una última conclusión. Seguramente, por no tratarse de un loco, su alma no desvarió ni perdió los límites. Sintiendo una inmediata necesidad de orden, y de dar nombre a lo que existe, le dio el apodo de Pequeña Flor. *Y para conseguir clasificarla entre las realidades reconocibles, de inmediato comenzó a recoger datos sobre ella* (Lispector, 2008, p. 47; el subrayado es mío).

El relato de Clarice Lispector acerca de un antropólogo, explorador, francés en algún rincón de la colonia africana y su “descubrimiento”, pone en cuestión al humanismo y, al mismo tiempo, al modelo moderno de ciencia social que de muchos modos sigue en vigencia. Abre a una crítica que es doble porque tanto la ciencia moderna como la filosofía humanista están tejidas por los hilos del colonialismo, cuyas hilachas todavía nos cuelgan en trajes de colonialidad. Viejos tejidos en nuevos entramados coloniales. Nuevos hilos ceñidos para viejas opresiones, imposiciones y subordinaciones.

En el marco de estos cuestionamientos cabe también la deconstrucción de la escritura, que, con las pretensiones del modelo hegemónico de las humanidades y las ciencias, se apoya en una argumentación deductiva y prolijamente aséptica. Intentamos en

cambio una técnica de montaje creativo (Rivera Cusicanqui, 2012), que supone rupturas e interrogaciones a los despliegues tradicionales que se ajustan a una especialidad disciplinaria, a un método preconcebido, a un género de la escritura, a un sujeto, investigador, neutro y neutral, a un problema o caso que puede describirse, explicarse o comprenderse con pretensiones de objeto. Como contraparte, el lenguaje se vuelve menos rígido y la argumentación cede por momentos paso a la narrativa, e incluso a la ficción. Se producen baches, vacíos y también nudos y estancamientos. Es en el difícil tránsito por ese espacio en el que confluyen los géneros, en el que las contradicciones se patentizan, en el que apostamos por la experiencia crítica.

2. De la crítica a la ciencia moderna

> El explorador intentó sonreír nuevamente, sin saber exactamente a qué abismo respondía su sonrisa, y entonces se perturbó como solamente un hombre de semejante tamaño se perturba. Disimuló, acomodándose mejor su sombrero de explorador, y enrojeció púdicamente. Tomó un lindo color, un rosa verdoso, como el de un limón de madrugada. Él debía de ser ácido.
> Fue probablemente al acomodar mejor su casco simbólico cuando el explorador se llamó al orden, recuperó con severidad la disciplina de trabajo, y recomenzó a anotar. Había aprendido a comprender algunas de las pocas palabras articuladas de la tribu, y a interpretar las señales. Ya conseguía hacer preguntas (Lispector, 2008, p. 50).

Recurrimos en primera instancia a la denuncia, ya clásica, de la Escuela de Frankfurt: la teoría crítica busca desnudar la ideología sobre la que se apoya la ciencia, su saber positivo, su verdad, son garantizados por el uso de un método formal que invisibiliza su origen histórico concreto. Se trata de un método deshistorizado y descontextualizado que se pretende capaz de producir verdades universales.

En “Teoría tradicional y teoría crítica”, Max Horkheimer produce una escisión fundamental entre ambos modos de adjetivación de la teoría. La teoría tradicional se enmarca justamente en la tradición del pensamiento cartesiano: *El discurso del método* vino a fundar una línea de pensamiento científico que aún se mantiene y que Horkheimer ya denunciaba en la primera mitad del siglo XX. La teoría tradicional se

caracteriza por desarrollar el método deductivo de proposiciones acerca de un objeto de investigación dado. El objeto se piensa como un *factum* que tiene prioridad en el ámbito de la ciencia. Todo el saber debe servir para caracterizar los hechos. Al mismo tiempo, la ciencia que, primero con Descartes en el ámbito teórico, pero luego fundamentalmente de la mano de Isaac Newton y sus *Principia*, había revolucionado el saber por su capacidad (al menos pretendida) de explicar los hechos, fue la ciencia físico-matemática. Con el éxito de esta ciencia, la meta general del saber fue la unificación de todas las ciencias en un sistema que fuera capaz de abarcar universalmente el mundo de los objetos. La deducción, método propio de las matemáticas, se pretendió como generalizable a todas las ciencias. Todas ellas, con los más diversos objetos, quisieron parecerse a las matemáticas. Todas las ciencias buscaron constituirse como un sistema armónico y cerrado. Estas eran las características de la teoría. Para Horkheimer no importa aquí la distinción entre racionalistas y empiristas, entre deductivistas o inductivistas, porque ya sea que se haga hincapié en los principios abstractos o en la experiencia, la idea de una teoría sistemática que sirva como hipótesis para la comprensión de los hechos se mantiene intacta en su objetivo, en su finalidad.

Afirma Horkheimer que:

> Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquel; y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber es su explicación teórica (Horkheimer, 2003, p. 227).

Se establece una jerarquía de hipótesis ya sea para la comprensión de un evento natural o social. Se independiza a la teoría de toda vinculación con la historia, lo que produce para Horkheimer el éxito de la técnica en la época burguesa como progreso ilimitado. La técnica es una función de la ciencia pensada como teoría con las características señaladas. La teoría se abstrae a partir de la ciencia y de la técnica desligándose de una función social que no se cuestiona porque se ampara en los avances continuos que en todos los ámbitos desarrolla la tecnología. Esta abstracción general entre la teoría y sus

aplicaciones se produce también a nivel de los individuos que se desarrollan como científicos, quienes se perciben como independientes y desligados de una preocupación real por la función social de la ciencia en el contexto del capitalismo.

Lo que Horkheimer pretende es romper con una visión de la ciencia universalista, atemporal y neutral mostrando la relatividad de las relaciones que se establecen entre el pensamiento teórico y los hechos a los cuales se refiere. Relatividad fundada en el carácter histórico del saber, del "objeto percibido" y del "órgano percipiente", explica. A partir de aquí se presenta en el texto la conformación por Horkheimer del concepto de teoría crítica o teoría dialéctica de la sociedad. Sin pretender agotar el tema en pocas líneas, sí queremos mostrar que este pensador presenta un nuevo concepto de teoría capaz de destronar al modelo teórico de la ciencia moderna, constituyendo su obra en una epistemología en sentido amplio porque no se reduce al análisis metodológico de las ciencias, sino que busca realizar un análisis de la ciencia como totalidad histórico-social, como crítica y prospectiva. En este sentido sitúa a la ciencia a la vez como fundante *de* y fundada *por* la sociedad burguesa en una relación de implicación que no puede dejar de pensarse si lo que se pretende es una ruptura con el *statu quo* en pos de una sociedad "más racional".

Así, Horkheimer sospecha que las categorías de utilidad, eficiencia y productividad propias de la lógica del capitalismo no son supuestos que caigan fuera de la ciencia. Las separaciones que señalábamos al interior de las ciencias, las rupturas entre el científico y la ciencia como teoría, y también toda aparente separación e independencia del individuo con respecto a su sociedad, en fin, toda escisión dentro del todo social tiene, para este autor, un carácter ideológico, por ocultar el fundamento antagónico de la sociedad, en favor de la economía del capital, que se presenta como totalizadora de las relaciones sociales. Esta oposición de la teoría crítica a la teoría tradicional tiene un fundamento dialéctico de superación de lo dado, de lo establecido, de lo naturalizado por el sistema económico capitalista.

> El desarrollo histórico de los opuestos, en el que el pensar crítico está envuelto, modifica la importancia de los momentos aislados de éste, conduce obligadamente a diferenciaciones y altera la significación que los

conocimientos científicos especializados tienen para la teoría y la praxis críticas (Horkheimer, 2003, p. 264).

Aquel científico explorador en una región distante o este científico de nuestros institutos de investigación cercanos, busca enmarcarse en la rigidez de la disciplina metódica, del orden, de lo previsible, de los datos, de las clasificaciones universales. Su propia racionalidad amplia, de afecciones, de sentires, de sentimientos, de intuiciones, de particularismos, de contextos, debe ser bloqueada para que una razón científica neutra pueda explicar el mundo tal cual es, tal cual debe ser, con las categorías explicativas y las lógicas de la teoría tradicional.

La crítica frankfurteana al modelo de ciencia imperante en el siglo XX abreva en la crítica marxiana a la ideología del capital. Si bien podemos aún utilizar estas herramientas teóricas para poner en cuestión elementos de nuestra estructura científica, no alcanza con ello. No alcanza porque esta crítica deja afuera la situación histórica y geopolítica de colonialidad y dependencia del conocimiento científico en los países del Sur.

3. De la crítica a la colonialidad del saber

> Fue así, pues, como *el explorador descubrió, de pie y a sus pies, la cosa humana más pequeña que existe*. Su corazón latió porque ni siquiera una esmeralda es cosa tan rara. Ni las enseñanzas de los sabios de la India son tan raras. Ni el hombre más rico de la tierra ha puesto los ojos sobre tan extraña gracia. Allí estaba una mujer que ni la glotonería del más fino sueño jamás habría podido imaginar. Fue entonces cuando el explorador dijo tímidamente y con una delicadeza de sentimientos de los que su esposa jamás lo hubiera creído capaz:
> —*Tú eres* Pequeña Flor (Lispector, 2008, p. 47).

> ¿Cómo ocuparse de un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad, sino en lo sucedido en sus márgenes o fronteras, y con la necesidad de alumbrar su lado oscuro, es decir a la colonialidad? ¿Qué ofrecería tal perspectiva para descolonializar la producción de conocimiento? (Walsh, 2005, pp. 13-14).

Afirma Walter Mignolo (2005) que, en un esfuerzo por descolonizar el saber, la teoría crítica se torna en un (re)pensamiento

crítico, que se diferencia y complementa con la propuesta de Horkheimer, en una herencia que es de "enunciación" y no de "enunciado". Para el autor la de*colonialidad* es el proyecto de desligadura conceptual del paquete de la colonialidad del poder: control de la tierra y el trabajo (economía), control de la autoridad (política), control del género y del sexo (familia cristiano-burguesa heterosexual) y control de la subjetividad (hombre blanco, europeo y cristiano) y del conocimiento (ego-lógica, Ilustración). Este proyecto es diferente al de la (des)colonización (en la Guerra fría, independencias del colonialismo en África y Asia). Más allá de los neologismos, está claro que el proyecto de ruptura con la colonialidad en todas sus facetas, supone pensar críticamente a partir de la propia experiencia latinoamericana. Incluso, para Silvia Rivera Cusicanqui (1990), es preciso todavía seguir usando el término "colonialismo" en su potencia crítica como denuncia de la dominación en tanto sistemático proceso de silenciamiento de las voces de las y los subalternos.

Para Aníbal Quijano, el capitalismo se dice también modernidad/ colonialidad. Tres ejes tan inseparables como las opresiones que generan. Es la invención de la idea de raza el eje del colonialismo. La idea de raza, nos dice,

> (…) ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a defender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000, p. 123).

La colonialidad del poder implica que el capitalismo mundial estructura la división del trabajo bajo la idea de raza organizando el control del trabajo en todas sus formas simultáneas (no solo burgueses y proletarios). En América la división del trabajo se organizaba en: esclavitud (negros), servidumbre (indios), pequeña producción mercantil, reciprocidad, salario (españoles y portugueses). Todas estas formas en América son simultáneas y articuladas alrededor del capital y el mercado mundial. Entonces el patrón de poder mundial es un sistema con tres elementos centrales: colonialidad del poder,

capitalismo, eurocentrismo. La novedad americana significó colonialidad, etnicidad, racismo. Las independencias no deshicieron la colonialidad sino que siguió siendo el patrón de explotación de un "sistema-mundo colonial/moderno". La modernidad, la modernización y el desarrollo como idearios se fundan también en la idea de raza y su jerarquización, según la cual, los pueblos menos desarrollados deben evolucionar hasta alcanzar el modelo europeo.

De la categoría "colonialidad del poder" surge el "giro descolonial" como viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico. Se teje la trama de las ciencias con las teorías del humanismo: las humanidades y las ciencias sociales se construyeron a partir de exclusiones. Un giro epistémico descolonial supone una geopolítica, una epistemología, una biopolítica y corpopolítica que lo liga a los estudios de género, estudios de mujeres y feminismos, en una nueva dimensión crítica de las humanidades, que dejan oír las voces acalladas y silenciadas de sujetos epistémicos históricamente descalificados.

> Si *hombre* quería decir *ser humano* (a costa de mujeres, no cristianos, gente de color y homosexuales), las humanidades como rama elevada del estudio fueron modeladas a partir del concepto y las suposiciones de la humanidad, que, en su turno, fue modelada a partir del ejemplo del *hombre* (Mignolo, 2009, p. 59).

La estrategia central del proyecto moderno colonial ha sido la de poner el conocimiento científico como forma "universal" y única de producir verdades acerca de la naturaleza y la humanidad, ocultando e invalidando otros saberes y a esos "otros" y "otras" que los producen. Para el proyecto modernidad/colonialidad, la colonialidad del saber se refiere a la represión de otras formas de producción del conocimiento. Para Boaventura de Sousa Santos (2010) este es el pensamiento abismal, o el monopolio de la ciencia que deja en el abismo otros saberes: "Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real, hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas" (p. 14). En la literatura de Lispector:

> Mientras tanto, en África, la propia cosa rara tenía en el corazón (quién sabe si

> también negro, pues en una naturaleza que se equivocó una vez ya no se puede confiar más), mientras tanto la propia cosa rara tenía en el corazón algo más raro todavía, algo así como el secreto del mismo secreto: un hijo mínimo.
> Metódicamente, el explorador examinó con la mirada la barriguita más pequeña de un ser humano maduro. Fue en ese instante en que el explorador, por primera vez desde que la conociera, en vez de sentir curiosidad o exaltación o triunfo o espíritu científico, el explorador sintió malestar.
> Es que la mujer más pequeña del mundo se estaba riendo.
> Estaba riéndose cálida, cálida. Pequeña Flor estaba gozando de la vida. La propia cosa rara estaba sintiendo la inefable sensación de no haber sido comida todavía (Lispector, 2008, p. 49).

Del dualismo cartesiano razón/cuerpo surge un nuevo dualismo que, desde el mito del evolucionismo, ubica al cuerpo más cerca de la naturaleza y lo coloca como objeto de conocimiento, que puede ser dominado y explotado. Así, el mito permite afirmar que hay razas más próximas a la naturaleza, no racionales y por tanto inferiores y justifica su explotación por parte de los europeos. Dice Quijano:

> Este nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista (Quijano, 2010, pp. 136-137).

Boaventura de Sousa Santos expone su “ecología de los saberes” en el marco de un pensamiento posabismal que sea capaz de reconocer y conjugar la pluralidad de los conocimientos, más allá del científico, la diversidad epistemológica del mundo. En este sentido, sostiene lo siguiente:

> Como un producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es socialmente distribuido de un modo equitativo, no podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento (Santos, 2010, p. 35).

En una epistemología posabismal, contrahegemónica, es posible también visibilizar prácticas científicas alternativas, tanto hacia el interior, en el desmontaje del canon teórico y metodológico, como hacia el exterior, en cuanto a la función social y política de las ciencias. Tal como explica Rivera Cusicanqui, en las ciencias sociales:

> El énfasis comenzó a desplazarse de una exigencia interna a la lógica de la investigación (búsqueda de coherencia, verificabilidad, operacionalización), a una exigencia *externa ypolíticamente comprometida*. Producir conocimiento y resultados de investigación significativos no sólo para el investigador y la comunidad académica, sino también para los intereses del grupo estudiado (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 54).

Han sido los estudios descoloniales y los estudios feministas, en sus nuevas perspectivas epistemológicas, capaces de romper con las dicotomías que han separado jerárquicamente a uno y otro lado de la línea, quienes han abierto para las ciencias la posibilidad crítica, reveladora de la diversidad y las contradicciones, con el objetivo de la descolonización epistémica.

4. De feminismos deshumanistas y descoloniales

> No obstante, sometida a un escrutinio feminista esta nueva corriente de pensamiento latinoamericano [debates sobre la modernidad/colonialidad] revela aún grandes limitaciones en su comprensión del lugar que ocupa el género en su objeto de investigación. Es notoria a su vez una ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina (Mendoza, 2010, p. 92).

Sumado al análisis fecundo de la colonialidad del poder, del saber y del ser propio del giro descolonial, nos interesa la discusión en torno a la colonialidad del género con que el feminismo descolonial enfrenta al androcentrismo, el racismo y el eurocentrismo. María Lugones inaugura la propuesta del feminismo descolonial con un texto clásico "Colonialidad y Género", de 2008. El género sería, junto con la raza, una ficción moderno/colonial. Lugones dialoga con Quijano y sugiere que la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto de la ciencia moderna. Propone la idea del sistema moderno colonial de género que implica que la raza, el género y la sexualidad son

categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial. Esta co-constitución remite a la categoría de interseccionalidad: intersección de raza, clase, género y sexualidad (exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas) enlazado con el concepto de colonialidad del poder de Quijano.

Sobre la interseccionalidad explica Lugones:

> (…) las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, "hombre" selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, "negro" selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección de "mujer" y "negro" hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni "mujer" ni "negro" la incluyen. La intersección nos muestra un vacío (Lugones, 2014, p. 61).

El feminismo en Abya Yala escribe desde la multiplicidad de voces que componen la diferencia colonial. El diálogo, el encuentro, pasa por la condición de ser generizadas, pero esa condición no es universal ni debe ser abstractamente universalizante. El diálogo reclama dar cuenta de los orígenes de raza y clase en complejos entramados que provocan posiciones de sujeto situadas.

En la introducción a la compilación titulada *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*[2], Yuderkis Espinosa Miñoso analiza junto a Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz el despliegue de los movimientos sociales latinoamericanos desde las marcas de estas intersecciones.

> Desde la década de los años ochenta, en la región de Abya Yala, comienzan a emerger voces y procesos de acción política que no solo visibilizaron a "otras" mujeres que reivindicaron y problematizaron su condición de raza, etnia, clase y sexo-género, sino que desafiaron los discursos hegemónicos occidentales desde lo más profundo de su lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterocentrada y colonial (Espinosa Miñoso, 2014, p. 20).

Yuderkis Espinosa Miñoso apuesta por una epistemología contrahegemónica-descolonial-desobediente que cuestione la producción de conocimiento en general correspondiente no solo a un

eurocentrismo (con un sesgo blanco, occidental, burgués y heterosexual), sino también dentro de la teorización feminista. Espinosa Miñoso y las feministas descoloniales intentan recuperar las críticas hechas por voces marginales y subalternas al feminismo blanco que ha gozado de "privilegio epistémico gracias a sus orígenes de raza y clase" (Espinosa Miñoso, 2014, p. 7). Las feministas descoloniales buscan dar cuenta de una genealogía de producciones y saberes producidos desde los márgenes. La compilación citada da cuenta de esta multiplicidad de voces situadas en el Sur latinoamericano.

En esa línea, lo que sigue es un montaje, la construcción de un diálogo entre feministas, cuyas palabras han conmovido la fibra que tensa al humanismo con las ciencias, al sujeto con el "hombre", al objeto con la "otra". Sobre todo, escriben desde un compromiso político con la liberación, la emancipación, la descolonización; es decir, en contra de cualquier forma de dominación y opresión que, denuncian, opera en la intersección del género, la clase y la raza.

Yuderkis Espinosa Miñoso:

> Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de feminismo descolonial? El feminismo descolonial es un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo desde lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. Entendemos que el feminismo descolonial aglutina las producciones de pensadoras, intelectuales, activistas feministas, lesbianas feministas, afrodescendientes, indígenas, mestizas pobres, así como algunas académicas blancas comprometidas con la tarea de recuperación histórica de un nombre propio, de una teoría y práctica feminista antirracista en *Abya Yala*. Lo que se ha denominado feminismo descolonial representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestramérica (Espinosa Miñoso, 2014, p. 32).

Clarice Lispector:

> La fotografía de Pequeña Flor fue publicada en el suplemento a color de los diarios del domingo, donde cupo a tamaño natural. Envuelta en un paño, con la barriga en estado adelantado. La nariz chata, la cara negra, los ojos hondos, los pies planos. *Parecía un perrito*.
>
> Ese domingo, en un apartamento, una mujer, al mirar en el diario abierto el

retrato de Pequeña Flor, no quiso mirarlo por segunda vez «porque me da pena» (Lispector, 2008, p. 48; el subrayado es mío).

María Lugones:

También es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres "sin género", marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de "mujer" como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (Lugones, 2014, p. 69).

Francesca Gargallo:

Las feministas en los últimos treinta años ya no quisimos ser iguales a los hombres sino instaurar el no límite de órdenes distintos, de números pares conviviendo en la explicación de la realidad y la organización de la política, de la no separación entre la naturaleza y la humanidad. Con cuidado, no quisimos instaurar el multiculturalismo, sino dar forma a la cultura de nuestra diferencia, volverla plural, esto es, finalmente universal. Quisimos el no-límite de múltiples economías, del no armamentismo, de la ecología como historia de un sujeto no violento, del abandono del modelo opresor-depredador patriarcal al cual igualarse sin poderlo lograr nunca, del modelo ordenador, cósmico, único, masculino, clasista, racista, religiosamente jerárquico, colonizador (Gargallo, 2004, p. 20).

Mujeres en diálogo, *tejiendo de otro modo* la trama de los saberes.

5. De otra ciencia

El pensamiento crítico contiene una idea de ser humano inescindible de la ciencia, del trabajo, de la sociedad; un individuo capaz de pensar y de llevar a cabo una transformación de la sociedad con la meta de tornarla racional en el sentido de estar fundada en la justicia, la igualdad y la libertad. La ciencia, toda ciencia, se torna de este modo

en ciencia social, ciencia interesada por el futuro de la humanidad y la naturaleza. Si la historia social se ha constituido como resultado de un mecanismo económico con el apoyo imprescindible del saber científico y tecnológico, funcionando ambos dentro de la misma lógica, la teoría crítica se opone a esa lógica, negando el orden establecido y mostrando que existen otras posibilidades para la humanidad fuera del mecanismo determinado. Frente a la división establecida por la teoría tradicional entre la teoría y la praxis, entre el pensamiento y la acción, división fundada en el dualismo establecido por Descartes entre la *res cogitans* y la *res extensa*, la teoría crítica aboga por una ciencia que aúne pensar y actuar con el fin de forjar un futuro mejor para la humanidad.

Se trata ahora, como tarea, de descolonizar la producción de conocimiento en la academia, en tanto dominio hegemónico del saber, de desestabilizar las jerarquías y las categorías dicotómicas, de construir el conocimiento colectivamente (rompiendo con la idea de propiedad del conocimiento), de desestabilizar las categorías analíticas (identitarias), de valorar el conocimiento situado y el conocimiento experiencial. Pensar del cuerpo, los sentidos, las sensaciones, el corazón, los pulmones y el hígado (Rivera Cusicanqui), indagando, dejando salir, poniéndole voz, a todo aquello que queda fuera de los conceptos y de las teorías canonizadas, en una perspectiva epistemológica reveladora de las ausencias. Es decir que la apuesta iría en un doble sentido: el cuestionamiento a la ciencia intrínsecamente, a sus modos de entender la validez del conocimiento y al mismo tiempo a la posibilidad de establecer diálogos en igualdad de condiciones con otros saberes, con otras voces. Ambos sentidos de la revisión se requieren recíprocamente, rompiendo también con la pretendida escisión entre lo interno y lo externo. Al modo de una cinta de Moebio, la apertura de la ciencia a otros saberes pone en cuestión su rigidez metodológica al tiempo que su flexibilidad metodológica, en tanto nexo entre las teorías y las prácticas, amplían su comprensión del mundo.

La epistemología crítica y descolonial recibe el influjo de la epistemología feminista en tanto sus reflexiones acerca de las ciencias no se contentan con describirlas, sino que buscan denunciarlas, desnudarlas en sus silenciamientos y contradicciones, para que los saberes sean a su vez revolucionarios del *statu quo* en pos de la

emancipación de las mujeres, la naturaleza y de las sociedades. Esa corriente quiere convertirse en río. Un río que se irriga con múltiples estudios de la ciencia desde perspectivas de género y feministas que ponen en cuestión incluso el núcleo duro del modelo hegemónico del conocimiento científico. En palabras de Francesca Gargallo (2004): "El feminismo latinoamericano debe entenderse como proyecto político de las mujeres y como movimiento social, a la vez que como teoría capaz de encontrar el sesgo sexista en toda teorización anterior o ajeno a ella" (p. 50). Las perspectivas epistemológicas críticas muestran la diversidad del mundo, rompiendo con los universalismos.

La imbricación de miradas críticas feministas permite pensar una Epistemología *otra* en Abya Yala. La apuesta del feminismo descolonial consiste en radicalizar la crítica al universalismo en la producción de teorías que no interpretan la realidad y denunciar la opresión de las mujeres racializadas de orígenes colonizados. La inadecuación de un uso universalista de la categoría de género utilizado de forma estable y no interdependiente de otras categorías como raza, clase y ubicación geopolítica se denomina racismo de género.

Los estudios feministas de la ciencia se formulan la pregunta recíproca por el predominio del modo hegemónico de representación del género masculino, con sus ideales de racionalidad, objetividad, neutralidad y universalidad, en los métodos y las teorías científicas, así como en la misma estructura y organización de la ciencia como institución, con su contraparte: ¿cómo es que la ciencia es la principal herramienta para la reproducción de los prejuicios y las estructuras sociales de género? "El feminismo ha mostrado cómo es que las grandes teorías que proclaman la universalidad son parciales y se basan en normas masculinas, en lugar de ser representaciones inclusivas de toda la humanidad" (Blázquez Graf, 2012, p. 27).

Tomemos estas últimas palabras para retomar la crítica epistemológica al humanismo. Aquel humanismo anudado al desarrollo de las ciencias sociales y naturales que fueron fundamentales para la colonización en el siglo XIX y este humanismo y estas ciencias, que, con similares fundamentos ideológicos, siguen generando discursos y prácticas cómplices de y funcionales a la opresión, la dominación y la muerte en una amplia gama que va desde la violencia contra las mujeres y les disidentes, pasando por la

violencia obstétrica en las instituciones de salud y la violencia del mercado de consumo en los medios de comunicación masiva, hasta los femicidios y los genocidios en los múltiples focos y formas de la guerra en este momento. La afirmación se torna pregunta: "La mujer" (¿qué mujer?) "más pequeña" (¿qué clasificación?) "del mundo" (¿qué mundo?).

Bibliografía

Blázquez Graf, Norma (2012). Epistemología feminista: temas centrales. En: N. Blázquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Espinosa Miñoso, Yuderkis; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Eds.) (2014). *Tejiendo de* otro modo*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.* Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.

Gargallo, Francesca (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lispector, Clarice (2008). La mujer más pequeña del mundo (*Lazos de familia* [1960]). En: C. Lispector, *Cuentos reunidos*. Madrid: Siruela.

Lugones, María (2014). Colonialidad y género. En: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de* otro modo*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57-73). Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.

Mendoza, Breny (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En: Y. Espinosa (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico política del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: La frontera.

Mignolo, Walter (2005). Prefacio. En: C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 7-11). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Mignolo, Walter (2009). Ciudadanía, conocimiento y los límites de la humanidad. En: J. Rüsen y O. Kozlarek (Coords.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas* (pp. 59-79). Buenos Aires: Biblos.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidaddel saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas sociales*. *Revista de sociología*, (11), 49-64. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2012). Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento ¿Quién escribe la historia oral? (Portada). *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación.* Comunicación política y pueblos indígenas, (120), 14-18. Quito: CIESPAL.

Rivera Cusicanqui, Silvia (s/f). Oralidad, mirada y memoria del cuerpo en Los Andes. (Mimeo).

Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Mas allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo.

Walsh, Catherine (Ed.) (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

1. Investigadora Adjunta, INCIHUSA, CCT CONICET Mendoza. Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba).
   Contacto: nfischetti@mendoza-conicet.gob.ar. ↵
2. Abya Yala es la denominación dada al continente americano por el Pueblo Kuna (que se ubicó al sur de Panamá y al norte de Colombia) antes de la colonización europea. Esta significa “tierra madura” o “tierra de sangre vital”. Su uso actual es reconocido como un discurso de resistencia y descolonización, ya que se asume que “América” es una imposición ideológica enmarcada en el proceso de colonización. Para mayor información ver: Rodas, José Javier (2013) “Abya Yala, el verdadero nombre de este continente”. Crónicas de la tierra sin mal. Consultado el 22 de octubre 2015 en: http://cronicasinmal.blogspot.com.es/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.html. ↵

Hacia el concepto de colonialidad del poder

Genealogía de la crítica a la modernidad en Aníbal Quijano

Noelia Liz Gatica[1] y María Eugenia Aguirre[2]

La teoría de la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano (1928-2018), a comienzos de los noventa, se articula en el contexto de resquebrajamiento de los paradigmas epistemológicos modernos que trazaron el horizonte teórico de las ciencias sociales hasta fines de los ochenta. Ramón Pajuelo (2002) y Rita Segato (2013) señalan que la formulación crítica de la modernidad/colonialidad radicaliza las ideas desarrolladas en los ochenta, fruto de la revisión y reformulación de las reflexiones esbozadas en torno a la disolución de las experiencias políticas y sociales autogestivas de organización comunitaria que caracterizaron el activismo político setentista del sociólogo peruano.

Quijano construye una estructura categorial favorable a una nueva interpretación de la realidad latinoamericana que le hace frente al eurocentrismo en el contexto de la oleada posmoderna a partir de un reordenamiento geopolítico, epistemológico y de la historia[3]. Su crítica de fines de los ochenta a las formas de organización política procedentes del capitalismo y el socialismo apunta a advertir la especificidad de las formas de existencia social en América Latina. ¿De qué manera su teoría acerca de la colonialidad del poder se enraíza con la indicación de la posibilidad de una modernidad alternativa? ¿De qué modo el tenor de su crítica de los ochenta da lugar a la postulación de la correspondencia entre modernidad y colonialidad, propia de su obra de los años noventa? ¿En qué medida la denuncia a la imposición de modos de existencia occidentales, arraigados en las formas de ejercicio de la democracia, de las relaciones económicas, de configuración de la subjetividad y de la racionalidad, asumen una nueva configuración con la enunciación de la teoría de la colonialidad

del poder?

Atendiendo a los cambios que se producen en el escenario económico y político mundial con la caída del muro de Berlín y su incidencia en los modos de producción de conocimiento en las ciencias sociales, nos interesa advertir, específicamente, la forma en que la producción teórica del sociólogo peruano apuesta por una teoría crítica de la modernidad, que reivindica la centralidad de América Latina e introduce una nueva forma de comprender el devenir histórico. La caracterización del sistema mundo colonial/ moderno manifiesta la compleja totalidad histórica y social, heterogénea, donde el colonialismo imbricado en la modernidad eurocéntrica traza una línea divisoria en las ciencias sociales, que hace imposible pensar la modernidad sin su contracara: la colonialidad del poder y del saber.

1. Del activismo setentista a la revisión de las categorías marxistas. Primeras críticas a la modernidad

Hacia la década del '70, Aníbal Quijano participa en el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS) y en la experiencia social y política que conformó la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES) en un distrito ubicado al sur de Lima. En 1973, es expulsado de Perú y debe exiliarse en México, pero retorna a su país natal en 1975 tras la caída del régimen de Velasco Alvarado. Daniel Assís Clímaco señala que la participación política activa en el segundo lustro de la década del '70 puede ser analizada en contraste con la escasa presencia teórica en la revista *Sociedad y Política,* de raigambre "marxista, socialista y revolucionaria" (Assís Clímaco, 2014, p. 35). En la década de los '80, retoma la actividad teórica en el contexto de la disolución de la CUAVES y de otras experiencias políticas, que según señala Clímaco, se producen como consecuencia de la crisis económica que será la antesala de la caída del muro de Berlín.

Ante los límites de los modelos económicos hegemónicos, el capitalismo y el socialismo realmente existente, Quijano inicia un periodo de revisión epistemológica de relevancia significativa para las ciencias sociales y humanas. Cuestiona a los "profetas de la postmodernidad", promotores del fin de los grandes relatos, y al conservadurismo operante en los defensores de la "antimodernidad".

Frente a la desilusión causada por el fracaso de las promesas liberadoras de la razón, el pensador peruano se resiste a la resignación. Ya las teorías de la dependencia habían iniciado la crítica al evolucionismo operante en el marxismo científico. En 1949, en el contexto de las teorías del desarrollo y su ideal de modernización como salida del feudalismo, Sergio Bagú anticipa el análisis de la realidad histórico-social de la economía colonial/capitalista que atraviesa a las sociedades latinoamericanas contemporáneas. A la disyuntiva aparente de feudalismo o capitalismo, desde la sociología histórica sospecha de la estructura sistémica que contextualiza las Leyes de Indias en la primera fase del capitalismo mercantil del siglo XVI. Su investigación de la "huella colonial que los Estados independientes de América Latina heredan" (Bagú, 1949, p. 97) lo conduce a la afirmación de que "El régimen económico luso-hispano del periodo colonial no es feudalismo. Es capitalismo colonial" (Bagú, 1949, p. 142).

La crítica impulsada por las teorías de la dependencia a la concepción de las sociedades duales, al progreso por medio de la "modernización" industrial y a la ideología desarrollista, contribuyó significativamente al ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas. No obstante, a fines de los ochenta, Aníbal Quijano da inicio a una etapa de reformulaciones teóricas respecto del paradigma marxista de interpretación de la realidad latinoamericana. En "Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano" (1988) distingue entre modernidad y modernización, y desde una crítica a la racionalidad instrumental avanza en el cuestionamiento de los límites de los paradigmas económico-políticos hegemónicos, el neoliberalismo y el socialismo realmente existente. A partir del análisis de las diversas formas de existencia social latinoamericanas, ¿es posible pensar la subsistencia de una modernidad alternativa? ¿De qué modo en la heterogeneidad estructural de América Latina subsisten lógicas que difieren de la mera reproducción del capital? ¿Son posibles formas de existencia social alternativas a la supervivencia basada en el individualismo y la propiedad privada/capitalista?

En primer lugar, Quijano comprende que la modernización como proyecto impuesto luego de la Segunda Guerra Mundial para la reestructuración del capitalismo se caracteriza por una lógica neocolonial que fuerza la adaptación de las economías regionales "a

las necesidades del capital en su fase de maduración de su inter o transnacionalidad" (Quijano, 1988, p. 9). A diferencia de la modernización, la modernidad estructura un fenómeno complejo y heterogéneo de experiencias diversas que continuamente son secuestradas y desarticuladas por la lógica hegemónica y homogeneizante del sistema capitalista. A fines de los ochenta, advierte que la ideología de la modernización "llegó a estas tierras tarde, desde afuera y ya constituida y practicada". Esto posteriormente contribuye a la formación de la idea de que "América Latina ha sido siempre solo pasiva y tardía receptora de la modernidad" (Quijano, 1988, p. 10). La mirada crítica de Quijano respecto de este supuesto lo lleva a postular la centralidad de América en la constitución de la modernidad.

En este sentido, prosigue la diferenciación entre modernidad y modernización. Las primeras formulaciones del concepto de modernidad se configuran en el contexto de la Ilustración en las últimas décadas de la fase mercantil del capitalismo. Al respecto, afirma que la intelectualidad latinoamericana forma parte activa en la construcción de los ideales ilustrados, tomando como ejemplo a Pablo de Olavide[4]. No obstante, con el quiebre de las economías regionales producto de la mutación del sistema al capitalismo industrial, se produce en la conciencia una brecha que expresa la paradoja entre las promesas liberadoras de la modernidad y la estructura capitalista mundial sostenida sobre la colonización de los pueblos latinoamericanos. En consecuencia, "(…) desde el último tercio del siglo XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil" (Quijano, 1988, p. 15).

La modernidad constituye el resultado de un "conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo desde fines del siglo XV en adelante" (Quijano, 1988, p. 10). Quijano reconoce la centralidad de Europa en la "elaboración intelectual de esos cambios", e introduce un desplazamiento respecto de la teoría marxista de la acumulación originaria, en la medida en que, en lugar de detenerse en lo económico, se centra en aspectos socio-culturales. En un primer momento, alude a la conquista en términos de "descubrimiento", pero

no en un sentido geográfico, sino como revolución del imaginario europeo donde se produce un “desplazamiento del pasado, como sede de *una para siempre perdida edad dorada*, por el futuro como la *edad dorada por conquistar o construir*” (Quijano, 1988, p. 12). Indica la posibilidad de una racionalidad diferente, alternativa a la lógica totalizante que amenaza la vida en función de la reproducción del capital. La percepción europea del tiempo sufre una transformación a partir del “descubrimiento” de un espacio/tiempo y de formas de existencia social cualitativamente diferentes.

Pero al avanzar en el contexto económico, donde emergen los ideales revolucionarios independentistas coyunturales al surgimiento de los Estados-nación latinoamericanos, identifica una contradicción entre la racionalidad moderna, promotora de libertad y democracia, y la realidad de los pueblos sometidos a la desigualdad y el despotismo. Su diagnóstico sobre la brecha entre la conciencia intelectual latinoamericana en el siglo XIX y las condiciones materiales de las instituciones jurídicas y sociales, expresa un esquema todavía lineal del análisis de la realidad histórica. América Latina es incorporada al “mundo dominado por Europa”, al tiempo que la mentalidad europea se enriquece del “descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes” (Quijano, 1988, p. 11). La ampliación de las fronteras del “imaginario europeo” se produce en forma conjunta con las transformaciones en los modos de existencia social. En consecuencia, “Sin el nuevo lugar del futuro en el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad sería simplemente impensable” (Quijano, 1988, p. 12).

El concepto de modernidad todavía está impregnado de una interpretación eurocéntrica de la realidad latinoamericana dado que esta última es pensada como la posibilidad del futuro para el imaginario europeo. Quijano parte de un análisis de la modernidad ilustrada que en la fase mercantil del capitalismo se desarrolla de manera sincrónica en América Latina y en Europa, pero que en la fase industrial se produce un desfasaje expresado en los términos de una paradoja entre los ideales de la conciencia latinoamericana y las condiciones materiales de producción del capital. El diagnóstico de la brecha permite explicar “el peso ideológico de la modernidad en América Latina”, es decir, la realidad histórica de dependencia que se articula entre “las instituciones nominalmente liberales y un poder

conservador, que se establece con la Independencia" (Quijano, 1988, p. 15). En consecuencia, "desde el siglo XIX, la modernidad en América Latina aprende a vivir como conciencia intelectual, pero no como experiencia social cotidiana" (Quijano, 1988, p. 16).

2. Posibilidad de una racionalidad alternativa: otras formas de lo privado y lo público

En referencia a Horkheimer, Quijano distingue entre dos proyectos de racionalidad, instrumental e histórica, que estructuran dos opciones ontológicas y epistemológicas hacia el siglo XVI. Ambas formas de racionalidad se configuran con la constitución de un nuevo espacio-tiempo que provoca un resquebrajamiento en todas las formas de existencia social. La racionalidad cartesiana que distancia al sujeto de la naturaleza introduce una experiencia de la temporalidad lineal y un extrañamiento del espacio con un fin meramente instrumental. La racionalidad histórica, por otra parte, entraña la promesa de liberación tanto de las percepciones del tiempo y del espacio como en formas de existencia social fundadas en la reciprocidad como fin y no como mero medio de intercambio.

La subsunción de la racionalidad histórica en la racionalidad instrumental bajo la hegemonía del Imperio británico primero y posteriormente norteamericano, luego de la Segunda Guerra Mundial, produjo la imposición de una modernización al servicio de la reproducción del capital. Aun en lo que refiere al "pasaje del Estado Oligárquico al Estado Modernizado", Quijano (1988, pp. 18-19) observa la ausencia de democratización de las instituciones. En textos posteriores, alude al concepto de "desarrollo" para describir el contexto económico-político de mediados del siglo XX, y afirma que su "resultado principal fue la remoción del 'Estado oligárquico' "; esto no significó ni la transformación de la "dependencia histórico/estructural" de América Latina, ni la erradicación de "los modos de explotación y de dominación" como condiciones de posibilidad de una genuina "producción y gestión democrática del Estado" (Quijano, 2014d, p. 21).

A fines de los ochenta, Quijano reflexiona que ambos modelos imperantes: el capitalismo y el socialismo realmente existente han entrado en crisis y sostiene que ambos han sido cooptados por la

racionalidad instrumental. Ante ello, filósofos posmodernos y sectores antimodernos postulan que las promesas liberadoras de la modernidad "siempre fueron imposibles" (Quijano, 1988, p. 19). Ante las opciones del conservadurismo postulado como "antimodernidad" y del relativismo "posmoderno", Quijano emprende una investigación en busca de respuestas válidas para pensar la realidad histórica en momento de crisis de paradigmas. Dado que ni el liberalismo ni el socialismo ofrecen alternativas a las "sociedades dependientes, configuradas sobre la base de extremas desigualdades" (Quijano, 1988, p. 20), el sociólogo focaliza la mirada en la "densidad" de la "presencia histórica" de América Latina en la constitución de la modernidad (Quijano, 1988, p. 8). La ampliación del esquema económico marxista desde el reconocimiento de la riqueza cultural de las diversas formas de vida y existencia social se presenta como condición de posibilidad de reconstrucción de "los elementos de una propuesta de racionalidad alternativa", diferente de la lógica del capital y su racionalidad instrumental (Quijano, 1988, p. 20).

En esta dirección, orienta el análisis "al conflicto entre la propiedad privada y la propiedad estatal de los recursos de producción", donde se dirime la disputa moderna entre Estado y sociedad bajo la racionalidad instrumental y la lógica capitalista (Quijano, 1988, p. 21). El problema radica en que tanto el neoliberalismo como el socialismo realmente existente toman como base la propiedad privada puesta en funcionamiento por la racionalidad instrumental. La burocracia estatal y la burguesía privada tienen intereses opuestos a la sociedad. Sin embargo, ¿es posible pensar una alternativa a lo privado y lo público fuera de la oposición moderna entre Estado y sociedad? ¿Es viable una actualización de la modernidad diferente que escape al dominio de la racionalidad instrumental y a la lógica de reproducción capitalista?

Quijano reflexiona sobre la posibilidad efectiva de un otro privado y un otro público diferente de la subjetividad egoísta de la modernidad que sostiene los Estados-nación capitalistas. Posibilidad que subsiste como herencia de "la anterior historia de América Latina" (Quijano, 1988, p. 25). A propósito, identifica la subsistencia de formas de existencia social alternativas que inciden en una percepción diferente de la temporalidad sin el espacio lineal de la Ilustración europea. Así como Bagú en 1949 niega el carácter feudal de la

economía en América Latina y describe la esclavitud como una institución colonial/capitalista, Quijano a fines de los ochenta se resiste al fracaso de los ideales de liberación que introduce la modernidad y advierte en la comunidad andina la existencia de una lógica alternativa al privado capitalista y al público estatal. Identifica los valores de reciprocidad, solidaridad, democracia y libertad que subsisten y oponen resistencia a la lógica instrumental de la dominación de la conquista y posteriormente del liberalismo. La forma de lo privado social se distancia de la lógica predominante en la modernidad del privado egoísta: estructura una forma de existencia social diferente del sujeto de la modernidad instrumental. A diferencia del dualismo antropológico cartesiano que se traduce en la oposición del iusnaturalismo anglosajón entre Estado y sociedad, es posible pensar una alternativa a lo privado que no se desentienda de lo social.

No se trata de una propuesta que niegue la historia transcurrida en función de rescatar el origen, sino que se afirma en una forma de organización solidaria y colectiva, de toma de decisiones desde la horizontalidad y apoyada sobre la reciprocidad como valor principal de los vínculos sociales que ha sido heredada por las comunidades andinas. Una forma que, a diferencia del conservadurismo oscurantista que propone un retorno a las formas comunitarias premodernas, se consolida en prácticas como la "barriada" en el Perú. Allí, Quijano encuentra una "constitución de una nueva intersubjetividad" que ha sido heredada de la reciprocidad andina, y que convive, aunque de manera conflictiva, con la lógica dominante del privado-capitalista. Las formas del privado social forman redes de vinculación que amplían el espacio social generando una institucionalización de lo público que "no necesariamente tiene carácter de Estado" (Quijano, 1988, p. 27).

A diferencia de lo que denomina Dussel (2012, pp. 54-56) como fetichización del poder, que ocurre como consecuencia de un poder estatal despótico que niega la *potentia* residente en el pueblo (*demos*), en las formas de lo privado social exploradas por Quijano (1988) se articula un poder político donde lo público no estatal no necesariamente debe convertirse en "un aparato separado de las prácticas sociales y de las instituciones de la vida cotidiana de la sociedad" (pp. 27-28). La idea de un privado social con carácter público no aspira a convertirse en un poder estatal alejado de los

intereses democráticos, pues se concibe como un "poder en la sociedad" (p. 28). De este modo, el espacio social no aparece como el mal menor para la protección de los intereses del individuo. Por el contrario, los vínculos que traman las formas comunitarias conciben lo privado no escindido de lo social. Prima el tejido conectivo que vincula las comunidades y, por lo tanto, el poder no es despótico, centralizado y verticalista, sino social y horizontal, donde lo privado social puede adquirir el carácter de público.

Ante el culturalismo conservador propone una ruptura con la modernidad europea y su racionalidad instrumental, sostenida en los procesos de resistencia en los que subsiste la posibilidad de actualización de una modernidad liberadora. Reconoce así, que el "descubrimiento" de América se produce al mismo tiempo como encubrimiento de la racionalidad liberadora que "residía en la cultura de los dominados" (Quijano, 1988, p. 32). Frente al tránsito "unilineal y unidireccional entre tradición y modernización", advierte una temporalidad heterogénea y conflictiva en la que subsiste una racionalidad que no es "pre-colonial", sino histórica, donde confluye una multiplicidad de formas de resistencia ante la reproducción del capital. Mientras que bajo la lógica instrumental del capitalismo lo privado implica un andamiaje del poder escindido de las prácticas sociales y con autonomía del Estado , lo privado social y lo público no estatal expresan una articulación basada en la reciprocidad como fin de las relaciones humanas. Quijano advierte sin embargo que la reciprocidad no es una categoría unívoca y constantemente puede ser secuestrada por la racionalidad instrumental. Como relación de intercambio puede aludir a una equivalencia abstracta y cuantitativa o fundar una relación entre iguales desde un poder vuelto a lo social[5].

3. La formulación de la teoría de la colonialidad del poder

En los años noventa la crítica de la modernidad cristaliza en la teoría de la colonialidad del poder. Los primeros textos en los que Quijano habla de la colonialidad del poder datan de 1988 y 1991 (Segato, 2013, p. 19). Sin embargo, en el texto en el que por primera vez desarrolla con mayor profundidad la categoría es en "Colonialidad y modernidad/racionalidad" de 1992, año en el que también escribe en coautoría con Immanuel Wallerstein, quien adoptaría la categoría para

pensar la complejidad ínsita en el sistema-mundo.

Pensar el sistema-mundo implica concebir una articulación del poder a nivel mundial. Con la conquista de América empieza a forjarse un nuevo patrón de poder que es el primero efectivamente global (este es uno de los rasgos distintivos que Quijano adopta para caracterizar la modernidad). El sociólogo peruano reformula las teorías del desarrollo, en consonancia con Wallerstein, al afirmar que lo que se desarrolla no es un país sino un patrón de poder (Quijano, 2000, p. 39). Los ejes de este nuevo patrón de poder son: la clasificación de la población mundial a partir de la idea de raza y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. La idea de raza es tomada como un elemento constitutivo de las relaciones de dominación en tanto fue una manera de codificar las diferencias entre conquistadores y conquistados apelando a una "supuesta diferente estructura biológica" (Quijano, 2014c [2000], 778) que pretendía naturalizar la inferioridad.

Desde el temprano señalamiento de Marx, se ha seguido desarrollando la idea de que sin América Latina y la acumulación originaria que su saqueo supuso no podría haberse desarrollado el capitalismo. Pero más allá de esta constatación, y lejos de replicar una lectura lineal y homogénea de la historia de acuerdo al avance de diversos modos de producción (esclavismo, feudalismo, capitalismo), Quijano apunta a comprender que el capitalismo en América Latina forma parte de una compleja red, dado que "articula múltiples espacios-tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura con todos ellos un mismo y único orden mundial" (Quijano, 2000, p. 39). En ese orden mundial, la sede y el control de la totalidad de las relaciones capital-salario están en Europa occidental, mientras que en las otras regiones del mundo han primado relaciones no salariales de trabajo. Como vimos desde los años ochenta, el sociólogo peruano empieza a poner en cuestión las lecturas marxistas de la sociedad y reconoce la existencia de una heterogeneidad estructural. Los dos ejes de este nuevo patrón de poder se cruzan en la medida en que la clasificación racial de la población identifica a los colonizados con formas de trabajo no asalariado (muestra de ello es el trabajo forzado de indígenas que al comienzo de la conquista fueron tratados como mano de obra

descartable, obligados a trabajar hasta morir), mientras que hace del trabajo remunerado un privilegio de los blancos[6].

Las diferencias entre América Latina y Europa a este respecto permiten entender la ambigüedad ínsita en el concepto de modernidad, que significa, por un lado, la desacralización de las jerarquías y las autoridades, el liberalismo político y sus proclamas, la posibilidad de los trabajadores europeos de negociar mejor su fuerza de trabajo y, por otro lado, pueblos explotados, o como veíamos antes en América Latina, instituciones liberales, independencias formales, pero poderes conservadores. Sin embargo, la paradoja aquí es explicada apelando a un marco mayor.

El concepto netamente positivo y unilineal de modernidad es el que ha primado y ha ido de la mano con dos de los elementos centrales del eurocentrismo: el dualismo y el evolucionismo. Ambos elementos se relacionan con la clasificación racial universal que hace sentir a los europeos como "naturalmente superiores" respecto de los pueblos no europeos. La diferenciación instala ciertas categorías duales: "Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa" (Quijano, 2014c [2000], p. 789). Hay, claramente, un polo positivo y uno negativo y la transición de uno a otro se pensó históricamente, lo cual nos lleva al otro punto: el evolucionismo, que concibe a la historia linealmente como una secuencia que va de lo primitivo a lo civilizado, de lo tradicional a lo moderno, *etc.* Es la lógica que subyace a las teorías de la modernización y que ubica, extrañamente, a los pueblos no europeos como el pasado de Europa.

El dualismo y el evolucionismo son partes del eurocentrismo, que es uno de los elementos centrales de la colonialidad del poder. A diferencia de la colonialidad, el colonialismo es una forma de dominación "directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes" (Quijano, 1992, p. 11). En su aspecto propiamente político ha sido mayormente derrotado, en las guerras independentistas de América y luego de la Segunda Guerra Mundial en los procesos de descolonización en África y Asia; pero lo que subsiste es una estructura colonial del poder. El colonialismo opera como una fuerza externa que se impone, la colonialidad, en cambio, opera desde dentro, "consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados" (Quijano, 1992, p. 12).

Ahora bien, este es un proceso que comienza con la conquista, a través de la represión de las “creencias, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global” (Quijano, 1992, p. 12). Pero no solo los productos, sino también los modos de producción cultural fueron reprimidos: la producción de conocimientos, las formas de expresión artística y las concepciones mítico-religiosas fueron suprimidas y reemplazadas por los modos de expresión de los dominantes. Ello derivó en un efectivo control social por un lado y por el otro en la minusvaloración de las previas altas culturas de América. Europa impuso una imagen mistificada de sí misma erigiéndose como cultura universal; la cultura europea permitía una efectiva conquista de la naturaleza y era la clave para el anhelado desarrollo. Las culturas orientales no pudieron ser sometidas de la misma manera, por lo que fueron ubicadas en un lugar de subalternidad como lo “otro” de Europa. Mientras que la cultura africana fue relegada a un lugar de “exotismo”. La idea de Europa como sinónimo de cultura y civilización persiste, el eurocentrismo es entendido como perspectiva de conocimiento que “opera como un espejo que distorsiona lo que refleja” (Quijano, 2014c [2000], p. 807). Seguimos cooptados por una perspectiva según la cual nos comprendemos a nosotros mismos con parámetros europeos.

Este proceso fue posible no solo por la dominación cultural de Europa sobre América Latina y el globo, sino también por la consolidación de una manera unívoca de concebir la producción del conocimiento y la relación general de los seres humanos con la naturaleza y el resto de los seres; esto es, la relación sujeto-objeto y lo que Quijano llama “la racionalidad/modernidad europea” (Quijano, 1992, p. 14). Algunas de las críticas contemporáneas a este paradigma hacen foco en el solipsismo del sujeto cartesiano, que niega el carácter intersubjetivo de la construcción del conocimiento; otras apuntan a la categoría de “objeto” tomado como algo fijo e idéntico a sí mismo, como si pudiera abstraerse del campo de relaciones que lo constituyen. Quijano sostiene que esta afirmación del sujeto se da en el marco de un proceso de liberación del individuo; el liberalismo político y las sociedades capitalistas nacientes supusieron una afirmación de la individualidad, una liberación del individuo respecto de los roles sociales prefijados y rígidos propios de las sociedades premodernas. Sin embargo, “esa propuesta es hoy inadmisible en el

campo actual del conocimiento. La subjetividad individual diferenciada es real, pero no existe ante sí o por sí” (Quijano, 1992, p. 15). De allí que el autor remarque la constitución intersubjetiva del conocimiento. Asimismo, llama también su atención que, en lugar de concebirse como una relación intersubjetiva respecto de algo, se haya concebido al conocimiento como una *propiedad,* prosiguiendo así con el paralelo entre la constitución del paradigma moderno del conocimiento con el surgimiento de las sociedades modernas en el sentido socioeconómico. Pero el paralelo no culmina allí, puesto que la relación sujeto-objeto se replica en el vínculo que establece Europa, que se asume identitariamente como *la* cultura, con el resto de las culturas. Y la diferenciación es cualitativa, de naturaleza:

> (…) solo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación. (…) el paradigma europeo de conocimiento racional, no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder (Quijano, 1992, p. 16)[7].

El proyecto moderno ilustrado de disipar las tinieblas del medioevo, ese proyecto de desencantamiento del mundo que trajo la revolución científica y el paradigma de conocimiento moderno va de la mano con la entronización de la cultura europea y la subalternización de todas las otras formas de producción cultural. Una constatación similar a la que advierte Dussel acerca de la relación entre *ego conqueror* y *ego cogito*.

En esta constitución del paradigma de conocimiento moderno hay algo más que acentuar y es el hecho de que la diferenciación cartesiana entre sujeto-objeto es conceptualizada como una distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, reformulando el antiguo dualismo alma-cuerpo, que suponía una co-presencia de ambos elementos, para llevar a una radical separación entre ambos. La adscripción del cuerpo al mundo de los objetos, su relegamiento a mera naturaleza es en parte lo que hace posible la teorización “científica” de la raza, como hace por ejemplo el Conde de Gobineau en el siglo XIX (Quijano,

2014c [2000], p. 805). Si bien la conceptualización teórica del concepto de raza adquiere importancia en el siglo XIX para el ámbito científico y el discurso político, la clasificación racial de la población mundial se da en el siglo XVI.

A partir de la reformulación ínsita en la categoría de colonialidad del poder, Quijano reformula algunos de los puntos centrales de lo que concibe como modernidad. Se diferencia de las posiciones que hacen de la modernidad, en sentido general, un sinónimo de secularización y avance científico-tecnológico, lo que podría encontrarse en toda cultura y en todo momento y, por otro lado, de los que llama "defensores de la patente europea de la modernidad" (Quijano, 2014c [2000], p. 791), que apelan a una historia que reconoce como un pasado propio a la cuna de la civilización y que solo mediante groseros corrimientos geográficos puede mostrarse como un *continuum*. Este falseamiento de la historia, que también es denunciado por Dussel, es descrito como la visión provinciana de la modernidad, propia del eurocentrismo. En su lugar, el sociólogo peruano describe a la modernidad como el primer patrón de poder que es efectivamente global y articulado, ya que coordina cada una de las esferas de la existencia social bajo la hegemonía de una institución:

> Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo" (Quijano, 2014c [2000], p. 793).

Todas estas instituciones están interrelacionadas y por ello funcionan como sistema y cubren la totalidad del globo. Ninguno de los imperios que existieron con anterioridad tuvieron ese mismo alcance global, ni se propusieron un grado de homogeneización tal de sus formas de existencia social. Se ve claramente entonces por qué la modernidad es indisociable de la colonialidad y que el nuevo patrón de poder mundial que se establece a partir de la conquista es capitalista, con alcance global, colonial/moderno y eurocentrado.

4. ¿Ruptura? ¿Continuidades? ¿Cambio epistemológico?

La teoría de la colonialidad del poder, que entraña una crítica al

eurocentrismo como perspectiva de conocimiento, discute con las categorías tradicionales empleadas para estudiar la realidad latinoamericana y mundial. En tal sentido, se diferencia de las teorías poscoloniales en la indicación de la vigencia del patrón de poder mundial, por una parte, y de la centralidad de América Latina en la constitución del mismo, por otra.

A fines de los ochenta, Quijano identifica la densidad histórica y cultural de América en la constitución de la modernidad. Al complementar la teoría marxista de la acumulación originaria con el reconocimiento de la pervivencia de las diversas formas de existencia social previas a la conquista, realiza una reubicación geopolítica de la historia que antecede a la crítica al eurocentrismo. La comprensión de esta heterogeneidad estructural ya suponía un avance y un quiebre respecto de las teorías sociales existentes. Ahora bien, en los noventa, con la teoría de la colonialidad del poder, Quijano muestra que esa estructura desigual de las relaciones capital-trabajo, cuya sede se encuentra en Europa, está transida por la idea de raza. La naturalización de las diferencias entre conquistadores y conquistados pudo efectuarse apelando a diferencias de un supuesto orden natural.

En esta dirección, Rita Segato considera que la teoría de la colonialidad del poder introduce un cambio de paradigma que inaugura un nuevo marco teórico y epistemológico para pensar la realidad social latinoamericana, y con ella la del resto del globo. La colonialidad del poder organiza y sistematiza distintos aportes de las ciencias sociales y humanidades críticas del eurocentrismo, que permite analizar desde una mirada latinoamericana el sistema mundo y el lugar específico y fundante de nuestra América en él. De hecho, como argumenta la antropóloga argentina, es de las pocas teorías en ciencias sociales, junto con la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y la teoría de la marginalidad, que partiendo desde el Sur alcanza impacto y permanencia en el pensamiento mundial (Segato, 2013, p. 17).

No obstante, Ramón Grosfoguel sostiene que la categoría de la colonialidad es deudora de los aportes de “feministas chicanas” y de “una idea que ya se encontraba antes en las formulaciones del pensamiento africano (Kwame Nkhruma) y negro en las Américas (Frantz Fanon, Aimé Césaire, W. E. B. Dubois, Angela Davis, Sylvia Wynter, Abi Días Nascimento, Cédric Robinson, etc.), aunque usaran

otros términos" (Grosfoguel, 2013, p. 43). Consideramos que, si bien es cierto que la teoría de la colonialidad del poder realiza una ruptura con las teorías sociales eurocentradas anteriores, es abonada por el pensamiento crítico precedente que desde la voz de los dominados realiza una crítica a la modernidad/colonialidad. Grosfoguel indica la falta de reconocimiento de Quijano hacia las contribuciones de otras tradiciones de pensamiento no eurocentradas. Ante este señalamiento, cabe aclarar que, aun cuando Quijano no referencia muchos de esos aportes y las citas en sus textos a veces escasean, es innegable la presencia de José Carlos Mariátegui y José María Arguedas, entre otros. De hecho, el concepto de "nudo arguediano" es empleado para caracterizar la heterogeneidad constitutiva de América Latina y sus múltiples temporalidades; lo que lo lleva a pensar la utopía desde una racionalidad alternativa.

Por lo tanto, el concepto de colonialidad del poder organiza aportes críticos del pensamiento latinoamericano y no-occidental. A partir de esta formulación teórica, Quijano incorpora la clasificación racial de la población como elemento nuclear en la constitución de un nuevo patrón de poder, que no estaba presente en sus textos anteriores. Así como reivindica el lugar central de América Latina para pensar la modernidad, y no solo como la apertura de una temporalidad, de una idea de futuro *para* Europa.

Sin embargo, a pesar de estos reordenamientos conceptuales, persiste una perspectiva política pensada desde una racionalidad alternativa. Frente a la racionalidad neoliberal y a la opción posmoderna, resulta necesario "liberar la producción de conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/ modernidad europea" (Quijano, 1992, p. 19). A partir de la sospecha de la posibilidad de un otro público y un otro privado en momento de crisis de los paradigmas políticos occidentales, Quijano propone una alternativa política que escape al poder concentrado en el Estado y al individualismo al que tienden las posiciones posmodernas. Esta crítica al secuestro de las promesas liberadoras de la modernidad por la "hegemonía del eurocentrismo" y la racionalidad instrumental constituye una constante en su pensamiento. La insistencia en la "socialización del poder", cuyas primeras formulaciones datan de 1972, tiene como supuesto una "subversión" del ejercicio del poder que ya no pretende asumir formas jerárquicas, verticalistas y

autoritarias, sino horizontales, relacionales y democráticas. Así como en las barriadas del Perú, la racionalidad política alternativa no puede conducir a una "nueva reconcentración burocrática del poder", sino a la "redistribución entre las gentes, en su vida cotidiana, del control sobre las condiciones de existencia social" (Quijano, 2014c [2000], p. 827).

En lo que refiere a lo económico, a fines de los ochenta Quijano advierte que estas formas alternativas del ejercicio del poder conviven de manera conflictiva con la lógica del capital. En consecuencia, las relaciones basadas en la reciprocidad y solidaridad se configuran como resistencia a las condiciones de precariedad e informalidad producidas por la racionalidad instrumental. Pues, el "incesante asedio" de la lógica capitalista condena a las prácticas solidarias a permitir exclusivamente la supervivencia y no una "real integración democrática de la sociedad" (Quijano, 1988, p. 29). Esta situación, se ha agudizado en estas últimas décadas a tal punto que la crisis del capitalismo tiene su desenlace junto con la crisis climática que amenaza no solo la vida humana, sino las "condiciones de vida en el planeta". De aquí, que, el "Buen vivir" entraña en sus últimos escritos, la crítica al "predatorio periodo" de la colonialidad/modernidad/ eurocentrada desde una racionalidad alternativa, cuyo ejercicio democrático y horizontal del poder sea capaz de construir una forma de existencia social alternativa.

Bibliografía

Assis Clímaco, Danilo (2014). Prólogo. En: A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder* (pp. 13-53). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf

Bagú, Sergio (1949). Índole de la economía colonial. En: S. Bagú, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina* (pp. 97-143). Buenos Aires: El Ateneo.

Dussel, Enrique (2012). *Para una política de la liberación.* Buenos Aires: Las Cuarenta.

Germana, César (2010). Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano. *Nómadas*, (32), 211-221.

Grosfoguel, Ramón (2013). Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. *Metapolítica, 17*(83), 38-47.

Pajuelo Teves, Ramon (2002). El lugar de la utopía: aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder. En: R. Pajuelo Teves, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder.* Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916025112/20pajuelo.pdf

Perdices de Blas, Luis (2003). Pablo de Olavide (1725-1803) a través de sus escritos. *Cuadernos Dieciochistas*, (4), 13-30. Recuperado de: https://bit.ly/3tIb082.

Quijano, Aníbal (1988). Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano. En: A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (pp. 8-44). Lima: Sociedad y Política Ediciones.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, *13*(29), 11-20.

Quijano, Aníbal (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista del CESLA,* (1), 38-55.

Quijano, Aníbal (2014a [1980]). Los usos de la democracia burguesa. En: A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 545-568). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014b [1997]). Estado-nación, ciudadanía y democracia. En: A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 605-624). Buenos Aires, CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014c [2000]). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 778-832). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014d). Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. En: A. Quijano (Ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina* (pp. 19-33). Lima: Editorial Universitaria Ricardo Palma.

Segato, Rita (2013). Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Casa de las Américas*, (272), 17-39.

1. Doctora en Filosofía. Actualmente es becaria posdoctoral del CONICET, con lugar

de trabajo en INCIHUSA-CCT Mendoza, Argentina. Se desempeña como profesora asociada en la cátedra de Epistemología y metodología de la investigación jurídica de la Universidad de Congreso y como profesora titular de la cátedra de Introducción a la filosofía en la Universidad Juan Agustín Maza, Mendoza. Contacto: noelializgatica@gmail.com. ↵

2. Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Doctoranda en la Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Cuyo y en la Universidad de Congreso, Mendoza. Contacto: aguirrreugenia@gmail.com. ↵
3. A propósito afirma "Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos (…). Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada. Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada" (Quijano, 2014c [2000], p. 807). ↵
4. Pablo de Olavide y Jáuregui nació en Lima en 1725 y obtuvo su doctorado en Leyes por la Universidad Mayor de San Marcos, donde impartió clases de Artes y Teología. En 1752, en su recorrido por Europa visitó España, Italia y Francia y participó de los círculos ilustrados de la intelectualidad europea. Político, poeta y escritor de novelas, propuso diversas reformas en la ciudad de Sevilla. En la universidad hispalense pretendió reemplazar los estudios teológicos por los de las Ciencias Naturales, las Artes y las Ciencias Jurídicas. Procesado por el Tribunal de la Inquisición, acusado de atentar contra el orden y la espiritualidad tradicional, fue encarcelado, pero pudo huir a Francia, donde fue recibido por ilustrados franceses como Diderot y Voltaire. Decepcionado por los extremos de la Revolución francesa, volvió a España, donde murió en 1803 (cf. Perdices de Blas, 2003). ↵
5. Esta concepción de Quijano de lo otro público y lo otro privado, lo privado social y lo público no estatal guarda relación con su reflexión posterior al concepto de bien vivir: "(…) un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/ modernidad/eurocentrada" (Quijano, 2014d, pp. 19-20). ↵
6. "El desplazamiento de las rutas mundiales de comercio al Atlántico tras la formación de América, permitió la constitución de Europa como nueva identidad histórica y la hegemonía mundial de Europa Occidental. Pero la virtual exclusividad de la relación capital-trabajo asalariado entre 'europeos' o 'blancos', mientras se imponía sobre todas las demás 'razas' todas las otras formas de explotación, no podría ser explicada solamente por la nueva geografía del tráfico comercial, ni por las inherentes tendencias de la relación social llamada Capital. Y fue dicho eurocentramiento del control del capital como relación social, y en consecuencia, de la producción industrial, lo que produjo en lo fundamental la división radical entre 'centro' y 'periferia' del capital, la concentración del desarrollo del capital y de la sociedad del capital en el 'centro', la configuración del poder entre burguesía y trabajadores asalariados, el mercado como piso y límite de las relaciones entre lo público y lo privado, el eurocentramiento de la nueva racionalidad correspondiente al nuevo orden mundial y su hegemonía mundial" (Quijano, 2000, p. 48). ↵
7. En otro texto, Quijano (2000) lo explica de la siguiente manera: "[el eurocentrismo es] una perspectiva de conocimiento tributaria por igual de las necesidades

capitalistas de desmistificación del pensamiento sobre el universo y de las necesidades del *Blanco* de legitimar y perpetuar su dominación/explotación sobre las demás *razas* como superioridad *natural*. Eso incluía la apropiación de las conquistas intelectuales y tecnológicas de los pueblos colonizados" (p. 48). ↩

Modernidad maldita

Invención, imagen y reescritura (triangular) en Aimé Césaire

Carlos Aguirre Aguirre[1]

> (…) en este momento, cuando la noche se me hacía singularmente tangible, ciertos temas de la "modernidad" me resultaban intolerables (Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*).

1. Liminar, laminaria, no-tiempo

Algo nostálgico y quizá añorando cierto "heroísmo" de ese cuerpo enraizado en la atmosfera mítica –aunque no mistificada– de la ciudad colonial descrita trágicamente en su *Cuaderno de un retorno al país natal* (*Cahier d'un retour au pays natal*, 1939), Aimé Césaire en el prefacio de su poemario *Yo, Laminaria…* (*moi, laminaire…*, 1982), después de pasar décadas escribiendo teatro, ensayos y discursos, señala algo que resulta, a nuestro gusto, llamativo. Allí habla de un no-tiempo que suspende las dicotomías espaciales, subjetivas y epocales:

> El no-tiempo impone a tiempo la tiranía de su espacialidad: en cada vida hay un norte y un sur, y el oriente y el occidente. En el límite extremo o, al menos, en la encrucijada, a medida que los ojos vuelan sobre las estaciones, existe la lucha desigual de la vida y la muerte, del fervor y la lucidez, aunque sea de desesperación y colapso, la fuerza también para enfrentar mañana. Así va cada vida. Así va este libro, entre sol y sombra, entre montaña y manglar, entre amanecer y anochecer, cojeando y binario.
> Tiempo también para saldar cuentas con varias fantasías y algunos fantasmas (Césaire, 2017, p. 645)[2].

La estrategia de Césaire en este prefacio pareciera encaminarse por reclamar un lugar de enunciación erigido en los intersticios de los espacios demarcados y selectivos propios de las representaciones

dicotómicas de la modernidad. A simple vista, el tono de este reclamo es enigmático y nostálgico: por un lado, suspender el tiempo es un ejercicio aparentemente posible solo desde un no-tiempo que agrieta "tiránicamente" el decurso teleológico de la temporalidad moderna, y, por otro, el aliento subversivo de ese no-tiempo, es decir, su capacidad de suspender y desplazar las instancias definidas y estables de la lógica a las representaciones racistas de la identidad, necesita transitar una reunión resolutiva con *fantasías* y *fantasmas* de un pasado que se actualiza en el presente; en el aquí y ahora.

En este punto, posiblemente es conveniente entender la noción de no-tiempo de Césaire a la manera de un espacio donde el sujeto crea itinerarios y convive con una nueva imagen de sí mismo, cruzada, a la vez, por el vaciamiento de una representación definida y uniforme de identidad: una zona de imprevisibilidad en la que coagula una relación particular con el espacio circundante y donde la mediación entre la palabra y el sujeto se encuentra despojada de toda coerción instrumental. En el no-tiempo la palabra, entonces, no se asocia, como sucede en el no-lugar de Marc Augé (2000), en ser un anexo más de un paisaje contemporáneo que controla los individuos[3], sino, por el contrario, instituye un enlazamiento productivo con lo extraño; vínculo donde el cuerpo racializado se inventa en una novedosa y nueva relación con lo circundante.

Asimismo, si proyectamos esto último al espacio en el que se circunscribe la escritura de Césaire –el Caribe antillano–, veremos que el no-tiempo responde a una astucia subversiva por pensar *a contrapelo* de las dicotomías culturales de Occidente y su decurso temporal lineal de la modernidad. En dicho espacio, la coexistencia es dialógica, pero a la vez conflictiva, siendo esta razón por la cual, leyendo situadamente la mentada noción cesaireana, la heterogeneidad circundante es algo que de manera centrífuga aparece como un problema cuando se ve amenazada por las simplificaciones históricas de una cosmovisión eurocentrada. El prefacio de *Yo, Laminaria…*, en este sentido, resulta revelador, pues el no-tiempo configura una nueva experiencia del cuerpo negro antillano no solo suspendiendo los pares dialécticos vida/muerte; fervor/lucidez; desesperación/colapso; sol/sombra; montaña/manglar; amanecer/anochecer, sino también en el marco de una lucha donde una "tiranía de la espacialidad" sustituye el ordenamiento temporal lineal.

En consecuencia, saldar cuentas con las *fantasías* y los *fantasmas* es la esperanza de que en algún momento se pueda destruir un dictamen temporal cómplice no solo de situar a las Antillas en los márgenes de la Historia universal, sino también de una metafísica del progreso sostenida por los discursos civilizatorios de Occidente que décadas anteriores de *Yo, Laminaria…* habían sido refutados severamente por Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (*Discours sur le colonialisme*, 1950)[4]. Las *fantasías* y los *fantasmas* interrumpen y ponen en crisis el impulso iluminista de una Historia que los desplazó y volvió ausencias.

Empero, el no-tiempo de *Yo, Laminaria…* también se presume como un espacio cercano a lo imprevisto; a aquello que resiste la impronta de las asignaciones unívocas. Ahí, se vuelve incierto y se desfigura lo que antes se entendía por lugar, es decir, aquel terreno en el cual eran posibles las afirmaciones universales y las identidades fijas. Siguiendo este camino, diremos que el cuerpo insiste en asegurarse en un *Yo* (*moi*) que es el de un hablante preñado desde un primer momento en el título mismo del poemario. En un terreno donde se desplazan las estabilidades culturales, subjetivas, simbólicas y temporales ese *Yo* se transmuta en una laminaria: "(…) una larga y fina alga marina que puede aventurarse lejos pero que, sin embargo, permanece unida a su roca" (Khalfa, 2006, p. 99).

¿Por qué, entonces, afirmarse en lo vegetal cuando se habita un espacio que escenifica lo incierto? Intentando responder esta interrogante, podemos decir que para Césaire fracturar el dictamen temporal hegemónico y colonial de la modernidad es un ejercicio disyuntivo que demanda también exorcizar la usual separación entre cuerpo y espacio, entre el *Yo* y lo vegetal. Aunque acá hay una demanda por la representación, esta se revela sumamente compleja, pues el *Yo* del título no intenta confinarse en los imperativos identitarios disponibles dentro de la cosmovisión occidental moderna, sino se sitúa en otro espacio de la representación para que su cuerpo se travista en él. Esta nueva instancia del discurso poético de Césaire, por lo mismo, se da en un entramado de tiempos disimiles que ilustran la historia cultural, vegetal y mineral de las Antillas; mientras que en el orden de la lírica poética se produce una secuencia que expande la representación. Si nos detenemos en los últimos versos del poema "Algas" de *Yo, Laminaria…* vemos que la laminaria dibuja las

proyecciones desatadas por los diversos hilos simbólicos y materiales del espacio:

> el polvo de los alisos
> la virtud de la espuma
> y la fuerza de la tierra
> el repunte se forma aquí por el influjo
> más aún que por el aflujo
> el repunte
> se vuelve
> alga laminaria
> (Césaire, 2008a, p. 176).

El polvo, la virtud y la fuerza son figuraciones y proyecciones que permiten que los alisos, la espuma y la tierra se liberen de su linaje originario e ingresen en un presente incesante y misterioso: laminaria, escenificando una trasposición entre el cuerpo y el espacio, entre el *Yo* y lo vegetal, hilvana una visión del mundo que no solo fractura la ideología temporal y universalista de la modernidad colonial, sino también incorpora y hace dialogar lo disímil y lo heterogéneo en los marcos de un gesto estético político en el que habita la emergencia de una nuevo sentido del cuerpo. Se trata, en consecuencia, de invertir la lógica causal de lo homogéneo, ensayando una figuración geotextual y una imagen del "alga laminaria", ya que esta, como su significante lo sugiere, encarna lo liminal: una frontera, un espacio intermedio o *entre-lugar*[5], desde el que puede emerger –en *el repunte*– un sentido y una agencia del cuerpo. Dicha presencia liminal se refiere no solo al sobretono, como dice Gregson Davis (1997), de la palabra francesa "liminaire" (*liminal*) que resuena con la palabra "laminarie", sino también, y fundamentalmente, a la imagen de un linde crítico en la que el núcleo temporal de la agencia del cuerpo oscila entre distintos planos y/o estados existenciales.

Las cualidades físicas y naturales del alga laminaria acaecen en un nuevo espacio de la representación siempre investido por una "liminalidad: ni totalmente oceánica ni absolutamente terrestre, la laminaria –planta de color pardo que puede llegar hasta 60 metros y que es característica de las áreas costeras del Caribe (Arnold, 2014, p. 162)– habita en una zona *entre* la tierra y el mar, moviéndose al vaivén de los torbellinos marítimos. Zona "liminar" que consigue

representar una imagen del *Yo* (*moi*) y de su cuerpo que integra, suspende y conflictúa los opuestos anotados por Césaire en su prefacio. La representación, en consecuencia, es acá una invención que, lejos de toda preconfiguración colonial, acontece en un punto fronterizo en el cual el sujeto y su cuerpo se reinventan relacionándose con nuevas formas, valores e imágenes que viven en un entramado mineral y vegetal indeterminado e infinito, que funciona, al mismo tiempo, a la manera de una alegoría sugerente de los irreversibles entrecruzamientos y sincretismos culturales antillanos.

Para entender esto, es necesario notar que uno de los elementos subyacentes de *Yo, Laminaria…* es lo que Davis define como una "identidad virtual". No en vano, mientras la autoproclamación del *Yo* o del sujeto hablado se encuentra separado por una coma del sustantivo aposicional *Laminaria*, este último es seguido por una no-clausura significada por puntos (…), que complican, extienden y configuran "la identidad virtual" que connota el alga. Esta no-clausura distinguida en los puntos (…), dice Davis, evoca "lo que parece, al menos en la superficie, ser un mar ilimitado de connotaciones" (Davis, 1997, p. 165). En consecuencia, Césaire crea un objeto poético de sumas vegetales, que a su vez presupone un sentido amplio de la cultura capaz de sobrevivir –al igual que la naturaleza vegetal– a las tempestades de la Historia, y también "preñado de futuro, o de *futuridad*" (Ortega, 2010, p. 8). En efecto, el proceso desencadenado por la "identidad virtual" pone en marcha una imagen poética urgida en el vértigo por desarticular la idea de que el tiempo es un patrimonio exclusivo de la modernidad occidental. Al momento que conjetura una liminalidad regida por lo multitemporal y captada en su momento vegetal formativo, el cuerpo juega un papel fundamental, como también la sensibilidad multitemporal del Caribe antillano deviene en la forma de un principio rector del carácter volcánico que para Césaire tiene la imagen frente al concepto.

Siguiendo lo anterior, cabe recordar que la imagen posibilita para Césaire, en un sentido muy parecido al planteado por el cubano José Lezama Lima en su ensayo *Las imágenes posibles*, esa *futuridad* de la que habla Julio Ortega. La imagen, dice Césaire, "equivale a una superación de sí mismo; en la imagen avanzo, no retrocedo" (Leiner, 2008, p. 399). No se trata de una simple reflexión sobre la

construcción de la imagen poética. Es, más que nada, una teoría de la cultura en la que el cuerpo racializado del negro está imbricado en una trama geoespacial que nada tiene de racional u objetiva, pues lo racional y la objetividad es algo que funciona en el orden del concepto; y el concepto limita la imaginación y la experimentación. Dicho esto, la laminaria es una respuesta decididamente optimista a una Historia decadente[6] en la que el colonialismo y el racismo han garantizado el decurso lineal de la modernidad y una distribución geopolítica que ubica al sujeto antillano en una situación cultural de dependencia y asimilación frente a la metrópolis. En el cuerpo racializado esta alegoría se hace más marcada, por tanto que mutando en laminaria infringe la fuerza inerte de las rocas y se funde en la energía turbulenta de las aguas, penetrando así en el pantano marítimo sin jamás desprenderse de la tierra. Es la inercia cultural de ese cuerpo la que se ve erosionada cuando se convierte en una imagen viviente y colosal que responde ante una realidad que le ha enseñado que la quietud, la dependencia y la deshumanización cultural son al parecer las únicas posibilidades de su "estar-en-el-mundo", tal y como, por ejemplo, lo muestra críticamente Frantz Fanon, alumno de Césaire, en su trabajo *Piel negra, máscaras blancas* (*Peau noire, masques blancs*, 1952) con el llamado proceso de "epidermización": el cuerpo negro interioriza una inferioridad cultural, económica e histórica, que convierte al color de la piel –la apariencia del cuerpo– en un ordenador que petrifica su existencia.

En el poema que abre *Yo, Laminaria…* titulado "Calendario lacunar" el hablante nos recuerda que habitar una herida –esa "epidermización" de la que habla Fanon– es también anidar una versión fallida del paraíso que es bastante peor que el infierno. Aquello puede interpretarse como un gesto que expresa la energía pujante de la Historia dentro de un cuerpo maltrecho y absorto en su conciencia de haber transitado un desgarramiento irreversible y fuente principal de su dirección imprecisa: "(…) si abisal o batial", dice Césaire (2008b, p. 165). Pensamos que esto es la génesis de un comportamiento donde la ensoñación por inventar lejos de la coerción de la autoridad colonial arroja el fruto de lo indeterminado: abismo existencial que arropa la vibración poética de lo liminar. Aquello solo es posible dentro de un espacio *lindero* en el que el cuerpo del negro no solo se debate entre imágenes que se superponen, refuerzan y a las

que se vuelve constantemente, sino también se encuentra con "una ventaja crítica para la percepción de las contradicciones que se juegan en los umbrales de la Modernidad" (Grüner, 2016, p. 57).

2. Negritud y cuerpo, cuerpo y cromaticidad, cromaticidad e imagen

No resulta asombroso notar cómo algunas décadas antes de *Yo, Laminaria*… Césaire en su extenso *Cuaderno de un retorno*… de 1939 pacta de manera rotunda con una afirmación universalista de la cultura del mundo negro. Posiblemente tampoco es sorprendente advertir que dicho pacto sufre diversas metamorfosis, las cuales se constatan no solo en las innumerables ediciones de este extenso poema, sino también en otros trabajos de su autor. Antes que todo, vemos imperioso apuntar una pequeña advertencia: durante todo el escrito, al emplear el término "negro", por un lado, lo hacemos en el sentido como lo entiende Stuart Hall (2010); a la manera de una connotación de las experiencias, las historias y los cuerpos de sujetos "de color", los cuales, a su vez, han sido violentamente distinguidos y ordenados en relación a un "significante" opuesto: el "blanco". Por otro, cuando decimos "color negro" lo utilizamos en clave cromática, es decir, en un orden semántico desde el que se alude a lo "no-blanco"; lugar, por lo demás, desde el cual parte la "afirmación" cesaireana de la negritud. Tal como agrega Hall, "negro" tiene connotaciones múltiples que varían según su operatividad histórica y discursiva dentro de un determinado saber/poder. Por ejemplo, Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas,* a diferencia de muchos escritores caribeños, emplea los términos *noire* y *nègre* indistintamente. Mientras el primero señala el "color de piel", el segundo está asociado a una carga racista y peyorativa de los sujetos negros. Ahora bien, ha sido el antropólogo cubano Fernando Ortiz quien en *El engaño de las razas* muestra, justamente, lo absurdo y contradictorio que resulta hablar "del color" dentro de los discursos racistas. Denominar que algunos hombres tienen color y otros no es infundado, ya que, en rigor, si hay personas que se dicen "de color", sus *opuestos* deberían llamarse *incoloros*. Bajo esta idea, los blancos, en consecuencia, serían los incoloros y los no-blancos los "de color", entre estos, los negros; cuestión que es doblemente contradictoria, pues debería entenderse

que los blancos son los de color ya que el “blanco” es la integración de los colores, mientras el “negro” es la ausencia o negación de estos (Ortiz, 1975, p. 57). Por lo tanto, ciertamente “negro” aparece en *Cuaderno de un retorno…* a la manera de una figura vinculada con la historia del negro y de su cuerpo, es decir, una afirmación vinculada con el concepto de negritud; noción siempre en una relación de irresoluble tensión con la modernidad y la esclavitud fundada por su ideología racista.

Aclarado esto, es necesario comenzar advirtiendo que son los trabajos *Las almas del pueblo negro* (1903) y *La crisis* (1910) de W. E. B. Du Bois las primeras manifestaciones literarias donde se reivindica “el mundo negro” en una clave antirracista. Así también, se puede anotar como a un antecedente de la negritud el estudio *Así habla el tío: Ensayos sobre etnografía* del etnógrafo haitiano Jean Price–Mars. Pero donde la palabra “negritud” aparece por vez primera, según Félix Valdés García (2017), es en la revista *Légitime Défense*, periódico-manifiesto de 1932 publicado en París por los estudiantes martiniqueses René Ménil, Étienne Léro, J. M. Monnerot y Simone Yoyotte. De inspiración marxista y surrealista, *Légitime Défense* tiene solo un número compuesto de poemas y ensayos orientados por idear una severa crítica del asimilacionismo francés de Martinica. A decir verdad, este periódico es el antecedente más directo de lo que dos años después, en 1934, Césaire, junto a los poetas Leópold Sédar Senghor y León-Gontran Damas, fundarán como el movimiento o grupo de la *négritude* bajo el signo de la revista parisina *L’Étudiant Noir*.

Como lo demuestra le escritura de estos autores, y más allá de las influencias directas de *L’Étudiant Noir*, la década del ‘30 estuvo cruzada no solo por el marxismo que orientó al movimiento de la *négritude*, sino también por la estética surrealista y el llamado Renacimiento de Harlem en Estados Unidos, donde floreció la música *jazz*, la poesía y las artes plásticas de las comunidades afroamericanas. Dentro de los ejercicios más sobresalientes de este momento primigenio de la negritud, está el referido a cómo Césaire, Senghor y Damas conjugan un eclecticismo estético, literario y cultural, y lo orientan en un proyecto que intentaba volver “visible un mundo marcado por la enajenación cultural propia de las sociedades coloniales, así como revelarse contra la asimilación, la opresión

cultural y el desprecio por la cultura de los pueblos negros" (Valdés García, 2007, p. 102). De todos los resortes estéticos y culturales con los que dialoga la negritud, el surrealismo es uno de los más significativos en la escritura de Césaire. Esto se debe principalmente a que para él el inconsciente se moduló en la forma de un territorio de experimentación y resistencia frente al ordenamiento racional del mundo moderno y blanco. Conocidos son sus encuentros con André Breton en Fort-de-France y su estrecha amistad con el pintor cubano Wifredo Lam. De esta forma, en el *Cuaderno de un retorno…* es considerable la presencia de un surrealismo antropófago más cercano a Lam que a Breton.

Ahora bien, volviendo a la negritud, lo relevante de su aparición inaugural de la mano de Césaire y compañía es que, en palabras de Philippe Ollé-Laprune, no patentó una doctrina ni mucho menos un programa definitivo acerca de cómo enfrentar cultural y políticamente al colonialismo, sino simplemente buscó definir "que es ser del Caribe, o de África del Sur, de Estados Unidos, de cualquier lugar donde el hombre sufre" (Ollé-Laprune, 2008, p. 15). Habiendo aclarado estos aspectos iniciales de la negritud, diremos que partimos del supuesto de que aquella reivindicación de Césaire de un universalismo del mundo negro sufre continuas alteraciones. En la negritud de *Cuaderno de un retorno…*, pretenderemos argumentar, es posible advertir una imagen, de manera similar a cómo la vimos en la laminaria. Insistimos en esto, pues Césaire fragua una escritura que corre riesgos en todo momento: se arriesga a idear imágenes poéticas y narrativas que figuren aquello que en la modernidad se encuentra en peligro de desahucio. La negritud, bajo esta exégesis, dibuja, entonces, la imagen de un cuerpo atrapado en los clivajes coloniales del mundo moderno. Y si esto puede a simple vista parecer evidente, se complica cuando dicha imagen se convierte, al mismo tiempo, en una canal para repensar críticamente el imaginario racial del colonialismo metropolitano acerca de la diáspora negra del Caribe.

En consecuencia, algo notorio de la pretensión universalista y positiva de la negritud de Césaire es situarse paradójicamente en un lugar que marcha a contrapelo de una pretensión totalizante en términos históricamente abstractos. No intentamos decir que su efecto es nulo en los momentos donde intenta ser reflejo de una inquietud cultural, estética y política de las poblaciones negras africanas y

diasporizadas del Caribe, sino intentamos advertir que en su tentación precoz de intentar tramarse como un universal por más de un motivo finalmente fracasa. Y ahí radica su potencial crítico: la negritud en su versión cesaireana es un neologismo que tiene fuerza solo y exclusivamente para un determinado sujeto. Considerando esto, posiblemente se puede entender mejor el riesgo que le adjudicamos a Césaire: hablar de los nombres y de los cuerpos para decir no el concepto, no lo universal, sino la inclemente imposibilidad de esos nombres y cuerpos de ser concepto y universales mientras el colonialismo y el racismo sigan fungiendo su poder político, cultural y administrativo. Es en este riesgo donde negritud se desplaza de la tentación de convertirse en un "universal abstracto". Así, se puede hurgar en el *Cuaderno de un retorno…* la presencia de un cuerpo negro que, si bien al principio rotundamente no sabe quién es, como argumenta convincentemente Eduardo Grüner (2010), "(…) en cuanto se apropia de su 'esencia', ya no la necesita: sencillamente la *vive*, la da por sentada" (p. 467).

En esta línea de análisis, la complejidad histórico textual de la negritud, la cual con cierta ligereza ha sido juzgada y acomodada en las vestimentas de un sustancialismo del universo negro, finalmente es la resultante de una "manifestación" en la que la palabra literaria, en este caso, la imagen poética, se hace cargo de un conflicto consignado en los límites del cuerpo negro: su no-existencia histórica y cultural. Por eso, como anteriormente advertimos, Césaire ve en la imagen el trayecto hacia un razonamiento enriquecedor de otra sintaxis; quizá más abierta y posiblemente más laberíntica que las clausuras del concepto, en un sentido tradicional. Estas conjeturas del autor de *Cuaderno de un retorno…* tienen lugar en una entrevista realizada por Jacqueline Leiner, específicamente cuando se le pregunta acerca de qué piensa del señalamiento de Jean-Paul Sartre de que la imagen es una degradación del saber. La repuesta del autor de *Cuaderno de un retorno…* es taxativa: "En lo absoluto; para mí es al contrario, la imagen no es una degradación, la imagen es *cautivadora*" (Leiner, 2008, p. 399). Césaire resuelve modestamente esa "polémica" suscitada por la pregunta de Leiner agregando que la concepción de Sartre acerca de la imagen es sumamente comprensible porque él es un occidental, el cual, como la mayoría de los occidentales, privilegia el razonamiento lógico con respecto al razonamiento analógico "o, si

lo prefiere, al *analogon* (el motor de la imagen es de hecho la analogía)" (Leiner, 2008, p. 399).

Entonces, si la asociación entre "color, Identidad y cuerpo" fue una de las columnas vertebrales del imaginario moderno de la colonización europea, no deja de ser algo complejo cómo Césaire, inclusive sabiendo esto, idea la imagen de un cuerpo negro, es decir, un cuerpo desnudado en su negritud; en su color; en su "oscura" apariencia. Sin embargo, no se puede perder de vista que, en estricto rigor, el *leitmotiv* cesaireano es cuestionar, por medio de una afirmación histórico cultural del negro, de su mundo, emociones y *su vida palpitante*, la asociación colonial antes aludida entre "color, Identidad y cuerpo", la cual ha sido convertida en algo monolítico, inmutable y fijo por la ideología de la blanquitud. A los ojos de Michel-Rolph Trouillot, recordemos que una de las operaciones más perniciosas de la colonización imperial europea es cómo mientras se perfeccionan los procesos de conquista y de compra de hombres y mujeres negros, más escriben y hablan del "Hombre blanco" los filósofos europeos; dando así lugar a reflexiones que, atendiendo a la supuesta naturaleza ontológica y ética de los pueblos colonizados, en última instancia, asumen que algunos humanos lo son más que otros. De esta forma, en el horizonte de Occidente a fines del siglo XVIII, "el Hombre (con H mayúscula) era principalmente europeo y masculino" (Trouillot, 2017, p. 63). Es decir, el concepto moderno de Hombre necesita "inventar" en su propio interior, es decir, dentro de la misma red de sentido en la que tiene su razón de existir, una "diferencia" –una ausencia paradójicamente presente– organizada a partir del color de la piel –la "epidermización" desmenuzada por Fanon–. Ello con el horizonte de demostrar la validez, tanto teórica, cultural como filosófica, de someter a seres humanos no-blancos. Este movimiento, como demuestra Bolívar Echeverría, es el que consolida la identidad moderna del ser humano, amparada por la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como su condición necesaria:

> El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por "blanquitud" se consolida, en la historia real, de manera casual y arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una

identidad civilizatoria capitalista (Echeverría, 2010, p. 60).

Es en este sentido, la edificación del cuerpo negro no consiste solamente en afirmar el color ausente o surtir una visión integral de su mundo, sino también subvertir los efectos del repudio colonial racista de la blanquitud, desarticulando su voz de autoridad y sus registros simbólicos. Desde este punto de vista, efectivamente Césaire utiliza la asociación entre "color, Identidad y cuerpo" propia del ideal ilustrado, pero al *teñirla* del color renegado y reprimido –el *negro*– subvierte su efecto original y desautoriza la lógica monolítica de tal asociación. Conforme a estas coordenadas, la negritud, en algún punto, se disocia del régimen de univocidad de la autoridad metropolitana y sus contornos binarios cuando la triada "color, Identidad y cuerpo" es apropiada táctica y estratégicamente buscando mostrar su ambivalencia originaria y desnudar su fragilidad. La negritud, como imagen, preserva, al igual que la laminaria, una particular autonomía, en virtud de la cual el color negro no es ya ausencia, sino sustancia poética; se vuelve presencia cuando el cuerpo racializado y su historia son (re)creadas en la imagen poética: solo en ella pueden tener sus impulsos primigenios y comenzar a tensar el dictamen originario e ilustrado de la asociación "color, Identidad y cuerpo". Consiste en un proceso en el cual las coordenadas sociohistóricas toman cuerpo de forma excelsa cuando el discurso de autoridad de la blanquitud pierde su anclaje unívoco y principalmente en los momentos donde la negritud –conjurando un cambio de registro simbólico y textual– toma otro punto de partida: otro "color" y otro cuerpo.

Ahora bien, siguiendo el rastro de este fenómeno, la negritud de forma inesquivable se galvaniza con un problema de índole ético, referido a las implicancias que conlleva narrar y representar poéticamente la experiencia brutal de un cuerpo apresado en formas de control cultural heredadas de la trata de esclavos africanos durante el comercio triangular de aquello que la literatura abolicionista llama el *Middle Passage*. El horror del tráfico esclavista desafía, por lo tanto, el orden de la representación, cuando entre líneas sobresalen figuraciones de lo inimaginable y lo invisible; de aquello sondeado en los anales de una experiencia donde el cuerpo fue sometido a una crueldad infinita e irrepresentable. Excusándonos de las distancias, el seno de la célebre afirmación de Theodor Adorno sobre la

imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz repara justamente en esa disyuntiva: hablar o no de la monstruosidad a la que fue sometido, por ejemplo, el cuerpo negro en el comercio triangular donde se le subastó trágicamente su humanidad. Narrar dicho proceso constituye, a su vez, una tensión, donde poetizar un trauma histórico es, en más de un sentido, hablar de algo incompleto, tramitado en la aporía de una catástrofe que no puede ser del todo vivenciada en los canales de la representación.

Empero, frente a este problema la ubicación de Césaire es sugestiva, pues la ficción poética de *Cuaderno de un retorno*… no intenta idear un substituto de la experiencia misma, sino un camino por el cual la experiencia es refundada frente a lo que quedó de ella en el presente. La fuerza centrífuga de la imagen del cuerpo negro –lo que Césaire llamaba su potencia *cautivadora*– es parte de una invención poética ficcional que, trastornando el negacionismo de las formas de olvido tramadas por la modernidad, al mismo tiempo desafía y descree en toda representación acabada y absoluta del trayecto esclavista. La negritud, dicho esto, ilustra, a su vez, cómo la imagen poética de Césaire, siendo un campo de creación y experimentación ilimitado, se convierte no solamente en un lugar privilegiado de transgresión estética y textual (los abundantes neologismos y palabras inventadas dentro de *Cuaderno de un retorno*… es ejemplo de esto último), sino también en un espacio que sondea una narración inventiva capaz de des-esencializar el proceso histórico del *Middle Passage*, el cual se ha visto centralizado, estandarizado y homogeneizado a través de las representaciones que se han proyectado simultáneamente en formas modernas de olvido, ausencia y clausura del cuerpo. Frente a esa suerte de dilema ético de narrar o no poéticamente una experiencia catastrófica e irrepresentable, George Didi-Hubermann nota una dimensión interesante sobre el tema, retomando a Hannah Arendt, para decir que "allí donde fracasa el pensamiento es donde debemos preservar el pensamiento, o más bien darle un nuevo giro" (Didi-Hubermann, 2002, p. 47). Desde este punto de vista, la negritud responde a un nuevo giro, siguiendo a Didi-Hubermann, en el que su valor crítico no está asignado por el grado de legibilidad o no en relación a un proceso histórico –el *Middle Passage*, por ejemplo–, sino por aquello que la negritud fractura, desorganiza y desautoriza culturalmente: son las dimensiones

universalizantes de la trata de esclavos anquilosadas en los discursos civilizatorios aquello que resulta desorganizado, más aún cuando en el *Cuaderno de un retorno*… dicho proceso (sin duda difícil de narrar) no se piensa como un hecho consumado, sino todavía abierto y capaz de reeditarse en el siglo XX en la experiencia particular de un hablante poético –el mismo Césaire– que retorna a "un país natal".

Al interior de las distintas secuencias del poema, los suspensos, el trayecto del retorno y las mutaciones del cuerpo ilustran lo insoportable y nauseabundo de la administración colonial; estados finalmente posibles de ser contrapunteados con la negritud gracias al tributo que *Cuaderno de un retorno*… le paga al poder inventivo y *cautivador* de la imagen. Ella no solo interpreta el trayecto de retorno, también lo interpela y libera de su linaje estático y sedentario –de ese riesgoso anquilosamiento instituido por las programaciones modernas del olvido–, haciéndolo fluir hacia otra instancia discursiva, al mismo tiempo que se hechizan las contradicciones del cuerpo negro en una estrategia política y cultural donde la diferencia colonial se engarza con la naturaleza de lo circundante. Mientras la colonización intenta totalizar jerarquías raciales dentro de la modernidad, Césaire, en cambio, hace ingresar, al decir de José Gandarilla Salgado (2014), la consideración de "su lado ensombrecido" (p. 70).

Va de suyo que esta aparición del "color negro" despliega el recuerdo de la trata de esclavos. La manera de subvertir este trauma pareciera ser, entonces, la de dejar que la naturaleza penetre en el cuerpo para que trastoque su inercia cultural e histórica. Si el delirio político racista anidado en los encauces civilizatorios de la colonización busca controlar la naturaleza, Césaire reacciona, definiéndose a sí mismo como un hombre de árbol, "y su poesía como un grito vegetal, tan vegetal como puede salir de la madera y el tam tam de los tambores" (Arancibia Rodríguez, 2008, p. 37). El corsé ontológico del negro como un "ser" vaciado de humanidad y análogo del orden natural no-humano es fisurado cuando por la vía la negritud se mezcla con el cielo, el suelo y la tierra, y se enfrenta a cualquier tipo de esencialismo. En *Cuaderno de un retorno*… se lee:

> mi negritud no es una mancha de agua muerta
> en el ojo muerto de la tierra
> mi negritud no es una torre ni una catedral

> se zambulle en la carne roja del suelo
> se zambulle en la carne ardiente del cielo
> agujerea el agobio opaco de su erguida paciencia
> (Césaire, 1969, p. 97).

Este derrotero abraza sin duda lo que ya veníamos argumentando acerca de cómo el *Cuaderno de un retorno…* no absolutiza una lectura histórica acerca del comercio esclavista del *Middle Passage*, inclinándose, por el contrario, hacia su tematización crítica, la cual gravita en la imagen de la negritud y su autonomía inventiva, es decir, el *Middle Passage* murmura en la creación poética sin jamás estatizarse y estetizarse. Como convincentemente argumenta Fanon, a partir de esto último la negritud funda una metamorfosis del cuerpo. En clara tensión con el mundo cultural e histórico de las Antillas, desde *Cuaderno de un retorno…* se desprende una intertextualidad conflictiva con lo real en la cual el negro es situado por fuera de una identificación alienante con el blanco europeo. Es cierto, sin duda, que en esto hay inversión de la jerarquía del binarismo cromático blanco/negro que sustancializa su extremo negativo –el negro–, pero también no es menos cierto, que el hecho de que dicha sustancialización sea posible no se debe por una pretenciosa afirmación ontológica del negro, sino es debido a que combate ese hecho histórico cultural y psicológico analizado en detalle por Fanon: el negro se ve y siente blanco. Por eso, no es casual que Fanon, por lo menos en *Antillanos y africanos* de 1955, vea en la negritud la figuración de una metamorfosis corporal profunda, la cual, inclusive deviniendo por momentos en la forma de un pasado mítico, tal y como la describe en *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 2015, p. 47), igualmente trama una agencia del cuerpo racializado. Dice Fanon:

> Ante diez mil racistas, el antillano se ve obligado a defenderse. Sin Césaire esto habría sido difícil. Así pues, ¡Césaire estaba allí y con él se entona ese canto, antes odioso, que habla de que es bello y bueno y que está bien ser negro! (…) Durante dos años los antillanos defendieron, paso a paso, su “virtuoso color” y, sin temor, danzaron junto al precipicio. (…) ¿Qué era esto sino provocar entre los antillanos una refundición total de su mundo, una metamorfosis de su cuerpo? ¿Qué era sino exigir de él una actividad axiológica invertida, una valorización de lo rechazado? (Fanon, 1965, p. 33).

En tal escenario, se vuelve comprensible que Césaire en *Cuaderno de un retorno…* articule un acuerdo tácito con un proceso donde la negritud excede el *telos* rígido y universalizante de la modernidad colonial. En dicho proceso, ya hemos adelantado, el cuerpo transita una ruta que va desde su hastío existencial hasta su enraizamiento histórico, cultural y heroico en la negritud: actividad crítica que tiene por objetivo desarticular no solo las distinciones de color, sino también la etnocéntrica lógica occidental de que lo colonial es algo natural dentro del desarrollo humano. En distintos niveles, la negritud del poema, asimismo, intenta esquivar una posición sustancialista, al idear un viaje donde la destrucción dé paso a la creación de un sujeto; tránsito, a su vez, donde la racionalidad racista entra en un severo desahucio.

3. Reescribiendo el Triángulo

Desde nuestra lectura, *Cuaderno de un retorno…* es posiblemente una de las expresiones poéticas y ensayísticas latinoamericanas y caribeñas que más consigue dar cuenta de cómo el Triángulo Atlántico –aquello que Juan Bosch conceptualiza como la "frontera imperial" o Paul Gilroy llama *Atlántico negro*– sigue trazando un "síntoma" cultural y existencial que acecha al cuerpo colonizado del negro. En efecto, el trayecto de este cuerpo es, valga la redundancia, "triangular": de la ciudad colonial a la metrópolis y de ahí al "país natal". Césaire se entusiasma en resolver la "no-existencia" del cuerpo; su des-familiaridad para consigo mismo, es decir, "inventa" una travesía a partir de la cual se ponen en juego un sinnúmero de espacios, situaciones y sentidos que ilustran de manera compleja cómo el cuerpo racializado no pertenece a la esfera "común" de los principios universales de Occidente. Sobresale a primera vista, entonces, la pregunta de adónde pertenece el cuerpo negro; interrogante, por lo demás, paradójica, cuando su camino parte en la ciudad de origen, o sea, Fort-de-France. Esa pertenencia es una cuestión imposible de nombrar rápidamente, pues, haciendo uso de la lectura sobre la *experiencia* en Fanon de Alejandro De Oto (2003, p. 108), esta deviene. Y aunque en muchos momentos al colocar en el centro de la escena el color negro sobresale un "templo identitario de lo africano" (aspecto en el que exclusivamente se detiene la crítica de los escritores

creoles[7]) no anula por nada que igualmente la negritud, al "inventar" una imagen y un *tropo* poético, consigue no solo salirse del léxico colonizado, es decir, escapar –"cimarronear", diría Césaire– del imaginario moderno y racista propio del "universal abstracto" de la blanquitud, sino, asimismo, mostrar esa cromaticidad clausurada por el etnocentrismo europeo.

Posiblemente lo criticable de Césaire sea, en estricto rigor, que con la negritud *juega* con la apariencia del cuerpo –su color– para señalar una relación de contrariedad con la apariencia de otro cuerpo, el del blanco europeo. Bajo esta fórmula, los cuerpos sin duda quedan entrampados en una tutela geopolítica binaria: blanco europeo/negro no-europeo. Ahora bien, es el tema de la pertenencia histórica no resuelta y conformada en la negritud de *Cuaderno de un retorno*... lo que marca una distancia fundamental entre los extremos de la mentada dicotomía: mientras la pertenencia del blanco europeo es algo resuelto históricamente por medio del "universal" del color blanco como sinónimo de lo civilizado, de las luces de la ilustración; una suerte de autofundada "superioridad natural" dice Grüner (2010, p. 487), lo negro no-europeo, en cambio, es sinónimo de lo incivilizado, de la oscuridad, de aquello que no tiene lugar en la historia; es decir, un cuerpo que no tiene pertenencia, pues esta fue aniquilada en el *Middle Passage*. Esto, desde nuestra perspectiva, anuncia algo no menor dentro del impulso cesaireano: a ese cuerpo sin pertenencia hay que inventarlo en una encrucijada dicotómica de la cual es prácticamente imposible de escapar.

Acá el reto es doble porque, por una parte, "inventar" no es simple un capricho poético de Césaire, sino significa tramar otra cosa, otro color, otro cuerpo, "algo sobre lo cual el *poder/saber* [de la colonialidad] no puede legislar" (Grüner, 2010, p. 488) o, mejor dicho, representa la puesta marcha por la vía de la ficción poética de un desvío del discurso colonizador, de su horizonte de sentido e identidad, y porque, por otra, la negritud, al decir de Alejandro De Oto (2003), enuncia que "lo absoluto no necesariamente significa su sanción como valor consagrado" (p. 166). Ambos elementos dan cuenta de la postulación afirmativa de un cuerpo que no implica necesariamente un "esencialismo negro" de carácter metahistórico u ontológico, o una aspiración universalista guiada por la desesperación de encontrar una pertenencia donde esta ha sido violentamente

expropiada. Es, muy al contrario, una acción estético-política –con todo lo que esta implica: ficción, invención, imagen, neologismos, poner en escena, etc.– que significa (re)crear un conflicto donde supuestamente no lo hay; ahí donde fue desprogramado para silenciar una violencia en la que el control del cuerpo no-blanco –volviendo a lo que dijimos antes sobre la imposibilidad de narrar al trauma del *Middle Passage*– ha llegado a límites inimaginables, al punto tal de que es difícil encontrarle un lugar en los formatos tradicionales del relato histórico. Es Édouard Glissant quien con aguda sutileza intenta describir y narrar ese conflicto organizado que llega a los sitiales del cuerpo, el cual, a su vez, se conjetura como algo superado por la inmediatez de los ideales civilizatorios de la modernidad:

> En la experiencia de la deportación de africanos a las Américas aquello que petrifica es sin duda lo desconocido, enfrentado sin preparación ni desafío.
> Haber sido arrancado del país cotidiano, de los dioses protectores, para ser llevados a la comunidad tutelar fue la primera noche. Pero esto no es nada todavía. El exilio se soporta, aun cuando sea fulminante. La segunda noche se hizo de torturas, de la degeneración del ser proveniente de tantas increíbles gehenas. Imaginen doscientas personas hacinadas en un espacio que apenas podría contener el tercio de ellas. Imaginen el vómito, la carne viva, los piojos en zarabanda, los muertos tendidos, los moribundos pudriéndose (Glissant, 2017, p. 43).

Glissant (2017) termina diciendo: "Nosotros nos reconocemos en la muchedumbre, en lo desconocido que no atemoriza. Gritamos el grito de la poesía. Nuestras barcas están abiertas, para todos las navegamos" (p. 43). Por eso, si la estrategia de Césaire es desautorizar la triada ilustrada "color, Identidad y cuerpo" afirmando otra presencia u otro color que no sea el blanco, aquella presencia se "inventa" porque el negro, o el colonizado, bien mostraba Fanon, en el campo de las simbolizaciones coloniales no tiene acceso al "Para-otro" del blanco, o el colonizado existe solamente en el orden de una objetificación devastadora (De Oto, 2003, p. 168). Pero también, y no menos importante, porque la negritud se encuentra, habita y tiene su condición de posibilidad –o sea, solo se puede "hacer ver"– mostrando lo que difiere del imaginario eurocéntrico de la "totalidad" homogénea y armoniosa; exhibiendo el conflicto irresoluble con este imaginario allí donde no puede legislar del todo, donde la

impensabilidad del *Middle Passage* puede ser finalmente narrada: la ficción poética, el "grito de la poesía" del que habla Glissant. Un lugar estratégico ficcional en el cual la impensabilidad de la expulsión de África del cuerpo negro se puede verbalizar y deviene imagen, no ausencia.

Es en este último punto donde, por ejemplo, Jean Khalfa se apoya para definir como "volcánica" una poesía que monta una ficción que narra lo que "no fue narrado" y desplazado hacia una la "minoría de edad" por la teleología universal del Espíritu. Por tanto, le sobreviene a la Historia colonial y a sus formas de narrar la experiencia del "hombre negro" una crítica donde la poesía deviene en la herramienta más idónea para mostrar una saga cultural que intentó ser anulada y enmascarada por el colonialismo moderno. Una poesía que si bien, en palabras de Khalfa (2017), "trabaja sobre las estructuras de una conciencia nacida de la esclavitud" (p. 70), también tematiza e instituye, siguiendo a Christopher L. Miller (2008), el fundamento de un viaje y un retorno que, en cierto sentido, reescribe "el Atlántico francés desde el punto caribeño del triángulo" (p. 328). Dicho ejercicio evidencia escuetamente eso que Jacques Rancière (2015, p. 12) señala sobre la ficción: se sirve de lo supuestamente imposible –en el caso de Césaire, traer una experiencia que ha sido clausurada– para, dentro de la creación, volverla posible. Así, lo que entonces nos interesa ahora es analizar la reescritura del Triángulo Atlántico del *Cuaderno de un retorno*…. Reparar en este asunto nuevamente nos conduce a reflexionar el operador crítico de la negritud.

En el primer movimiento del poema, la descripción famélica de Fort-de-France, la luz sombría sedimentada en sus calles, la desesperanza angustiante del espacio, todos estos elementos que pueblan la palabra poética del primer movimiento de *Cuaderno de un retorno*… surten una imagen que, por un lado, pretende desafiar una descendencia cultural relacionada con el proceso de aculturación sufrido por las colonias antillanas, y, por otro, busca exorcizar los espectros históricos refugiados en los cuerpos. Acá el desafío es poder sostener un proceso de construcción poética en el cual la consternación generada ante la tristeza colonial evite no solamente una nueva petrificación del espacio social y de los cuerpos, sino también una desolación existencial que detenga la crítica. Considerando este doble asunto, uno de los problemas principales que

se le aparece a Césaire es que la desarticulación de los confinamientos del cuerpo racializado y de los supuestos occidentales sobre "lo humano" tiene como requisito indispensable e inesquivable transitar las degradaciones físicas, culturales, históricas y existenciales labradas por el colonialismo y el racismo anti-negro, es decir, sortear situaciones que parecen absolutas –que muestran una supuesta inalterabilidad–, al mismo tiempo que se localiza el contexto en el que puede emerger una subversión del cuerpo desde las cuales destrabar las eternizaciones de lo real:

> Al final del amanecer, esta ciudad llana –expuesta, caída de su sensatez, inerte, sofocada bajo su fardo geométrico de cruz que eternamente recomienza, indócil a su suerte, muda, contrariada de todas maneras, incapaz de crecer conforme al jugo de esta tierra, perpleja, cercenada, menoscabada, en ruptura de fauna y de flora.
> Al final del amanecer, esta ciudad llana –expuesta (…) (Césaire, 1969, p. 25).

Nuestro autor ve la negligencia metropolitana personificada en la muerte en las cabañas y en la insalubridad de pueblos que crecieron alrededor de las plantaciones de azúcar, poniendo de manifiesto así "la degradación física y la fealdad moral resultante de tres siglos de abandono colonial" (Arnold, 2013, p. XII). La ciudad sitiada de múltiples contradicciones albergadas en el diario vivir de una muchedumbre "desolada bajo el sol, sin participar en nada de lo que se expresa" (Césaire, 1969, p. 27) a primera vista no ofrece un refugio seguro para una ilusión crítica y emancipadora. Entre los sitios que detalla Césaire está la calle de la Paja, lugar donde la juventud del pueblo se deprava y el mar vierte sus inmundicias; sus gatos muertos y sus perros despanzurrados, y donde se instalan casas con patios en los que reposan "la pesada imparcialidad del fastidio, distribuyendo las sombras sobre todas las cosas iguales" (Césaire, 1969, p. 27).

Este primer movimiento de *Cuaderno de un retorno…* consiste, entonces, en surtir una descripción sombría de la ciudad que funcione como analogía de la sociedad colonial en general. Tal elección se puede entender en la clave de un retorno a la conciencia trágica y al miserable dolor de la colonización. Como lo señala el hablante del poema, "(…) y este país gritó durante siglos que somos unos brutos; que las pulsaciones de la humanidad se detienen ante las puertas de la

negrería; que somos un estercolero ambulante horriblemente prometedor de cañas tiernas y de algodón sedoso" (Césaire, 1969, p. 81). Por eso, el cuerpo del negro, en esta secuencia inicial, se enlaza con una postración moral y un sentido disminuido del Yo directamente relacionados con el proceso colonial y sus instituciones culturales. Entonces, si en el cuerpo acontecen los eventos y las prácticas culturales de la modernidad colonial, lo interesante es advertir cómo también en él aparece un claro deseo por destrabar las sedimentaciones sociales supuestamente inalterables del mundo en el que habita, es decir, cómo en esa ciudad menoscabada, sellada por el hambre y la miseria, sobresale igualmente una resistencia al racismo desde el mismo cuerpo. Esto último se ve de manera bastante parcial en la breve secuencia de la Navidad, donde, en palabras de A. James Arnold, la población se desarticula *productivamente* "en partes del cuerpo (bocas, manos, pies, glúteos, genitales)" (Arnold, 2013, p. XII). En ella, un conjunto de signos corporales vive en función de la textura comunitaria y liberadora figurada en el precoz recuerdo del espacio hogareño. Césaire escribe que en la Navidad "no cantan únicamente las bocas, sino las manos, sino los pies, sino las nalgas, sino los sexos, y la criatura toda que se licúa en sonidos, voz y ritmo" (Césaire, 1969, p. 39). Al mismo tiempo, el hogar se dibuja a la manera de un espacio que por momentos no se integra a la vida agónica que puebla las calles. Césaire cree esto a sabiendas de que en el recuerdo de la infancia de una Navidad antillana germina una afectividad vibrante, intensa y rica en subversiones corporales: única imagen que por el momento se opone a la vida devastada de la ciudad.

Sin embargo, tal recuerdo infantil no aminora los efectos del diluvio apesadumbrado y protagonizado por las podridas aguas del colonialismo. Y así el hablante parte, iniciándose de esta forma la reescritura del Triángulo Atlántico:

> Al final del amanecer, el viento de antaño que se levanta, fidelidades traicionadas, el deber incierto que se esquiva y ese otro amanecer de Europa (…)
> Partir.
> Como hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo seré
> un hombre-judío
> un hombre-cafre
> un hombre-hindú-de-Calcuta

un-hombre-de-Harlem-que-no-vota
(Césaire, 1969, p. 45).

Hemos visto que la secuencia inicial de *Cuaderno de un retorno*… es una visión acerca de la inercia y el vacío del cuerpo dentro del espacio colonial; su ciudad de origen, Fort-de-France. Como no pareciera haber ahí un estado cultural desde el cual trazar una metamorfosis decide entonces partir. Es en esta segunda secuencia del poema en la cual se comienza a enunciar una posible reconexión con el mundo africano; con aquellos valores perdidos por la trata de esclavos negros. Convengamos que Césaire traza acá una inversión del Triángulo Atlántico constatada no solamente a partir de lo que Grüner (2010) define como un *retorno indirecto* –"vuelta a África, pero vía Francia, sus instituciones, su lengua, su literatura; *retorno* que se resume en la formula Caribe > Francia > África" (p. 464)–, sino también, y más importante aún, desde lo que Miller (2008) entiende como una "corrección" de la condición hasta ese entonces inalterable y establecida por el comercio de esclavos: "(…) la represión de África en la cultura francesa del Caribe, la imposibilidad de retorno" (p. 329). De la misma forma, si observamos con atención la cita anterior del poema, resulta oportuno notar también que cuando el hablante dice: "(…) como hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo seré *un hombre-judío* un hombre-cafre *un hombre-hindú-de-Calcuta* un-hombre-de-Harlem-que-no-vota" (Césaire, 1969, p. 45) no solamente ocupa lugar un evidente juego lingüístico-textual hábil en parodiar el capricho tipográfico de la filosofía existencialista –"estar-en-el-mundo" (el *in-der-Welt-sein* de Heidegger) y "hombre-en-el-mundo" (*l'homme-dans-le-monde* de Sartre), por ejemplo[8]–, sino, asimismo, una novedosa acentuación de variadas significaciones geoculturales que tensionan el sistema de representación que fija a las diferencias en fuertes fronteras identitarias: una figuración de existencias y experiencias múltiples histórica y culturalmente desplazadas por el racismo moderno (no solamente el anti-negro) –el *negro* que vive en el Harlem de los años veinte o el judío que se encuentra en la Europa de entreguerras, entre otros sujetos–. Podemos decir, en este sentido, que el joven negro que ha escapado de la isla se moverá por distintos terrenos y transfiguraciones que van de lo personal a lo colectivo: de *hiena* a *hindú de Calcuta*, de *pantera* a *hombre de Harlem*. Lo señalado

por Miller acerca de la "corrección" hecha por Césaire sobre la noción de retorno guarda estrecha relación con estas diversas transfiguraciones, pues cuando estas aparecen se fracturan las demarcaciones de identidad, lo cual habría sido imposible si el cuerpo no transitaba un viaje "de retorno" en la búsqueda de su pertenencia, que en el caso particular de este momento del poema aparece como múltiple.

Así, cuando en este segundo momento de *Cuaderno de un retorno*… se observa la modulación cesaireana del retorno, se ven varias cosas al mismo tiempo, entre las que se encuentran también exterminar la sedentarización cultural impuesta por la metrópolis y reelaborar el trayecto triangular del cuerpo esclavo. Haciendo un contrapunto con la primera secuencia del poema, si en ella abundaban las imágenes de un reino embrujado por la inmovilidad y el estancamiento, en esta segunda secuencia, en cambio, se despierta lo polimorfo y lo múltiple; un "regreso al Caribe como la nueva conciencia Atlántica que surge de ese retorno" (Miller, 2008, p. 332). La conciencia se transforma en *trascendencia* cultural en el momento mismo de rememoración y restauración del recorrido histórico de un cuerpo socialmente asesinado por la modernidad blanca: cuerpo que alberga la promesa de una reivindicación política, cultural y existencial. Dice Césaire:

> Partir. Mi corazón zumbaba de generosidades enfáticas. Partir (…) yo llegaré liso y joven a ese país mío y diré a ese país cuyo barro entra en la composición de mi carne: "He vagado durante mucho tiempo y vuelvo hacia el horror desertado de tus llagas."
> Iré a ese país mío y le diré: "Abrázame sin temor (…)
> Y si sólo sé hablar, hablaré para ti."
> Y le diré todavía:
> "Mi boca será la boca de las desdichas que no tienen boca; mi voz, la libertad de aquellas que se desploman en el calabozo de la desesperación."
> Y viniendo me diré a mí mismo:
> "Y sobre todo cuerpo mío y también alma mía, guardaos de cruzar los brazos en la actitud estéril del espectador, porque la vida no es un espectáculo, porque un mar de dolores no es un proscenio, porque un hombre que grita no es un oso que baila (…)" (Césaire, 1969, p. 49).

Aquella nueva conciencia Atlántica que Miller localiza en el retorno de *Cuaderno de un retorno*… sugiere una reescritura del

Triángulo en la cual el ejercicio de rememoración, al abarcar todo el Atlántico y más allá, no es posible sellarlo en una simple vuelta a África. La relevancia particular de la negritud en este momento es la de convertirse en una imagen subversiva en la que su énfasis crítico radica en su fuerza como *tropo* más que en su explícito significado "racial" (Marriott, 2016, p. 41). Por consiguiente, la idea de un "mito" negro rápidamente es puesta en cuestión por una noción de retorno donde la negritud asume la potencia del signo y no del mito, del *tropo* y no del origen, de la imagen y no del concepto, pues su horizonte es, más que nada, des-sustancializar el pasado de la diferencia colonial sin evadir, por un lado, la angustia de reencontrarse con aquel –con el *Middle Passage*– y, por otro, el afán de proyectar un porvenir de lo múltiple sin las determinaciones hechas en nombre de las dicotomías raciales de la modernidad. No es solamente un encuentro con los "varios millares de moribundos que giran en corro dentro de la calabaza de una isla que también es mía" (Césaire, 1969, p. 53) y con la figura de Toussaint Louverture, "un hombre solo que desafía a los gritos blancos de la muerte blanca" (Césaire, 1969, p. 55); es también una conexión con el no-tiempo de la laminaria: temporalidad liminar que suspende la ordenación lineal "pasado-presente-futuro".

La complejidad que subyace en esta secuencia del poema se sintetiza en intentar entroncar la epopeya poético histórica de un sujeto que intenta familiarizarse con África –esa búsqueda de una pertenencia– con un cuestionamiento de la imagen racial a la que ha sido atado dentro del imaginario blanco. Sobre esto último, consiste principalmente en la célebre escena del negro en el tranvía que el hablante poético ve en la metrópolis: "Un negro sin pudor y los dedos gordos de sus pies reían burlonamente de una manera bastante hedionda en el fondo del cubil entreabierto de sus zapatos" (Césaire, 1969, p. 85). Acá hay un intento por desdoblar los lugares de la negritud dentro de un cuerpo "otro" que el mismo hablante está mirando. La degradación de la mirada, por lo tanto, adopta un signo particular, el cual, desde nuestra lectura, resulta indisociable de una negritud, en el sentido como la entiende Stuart Hall (2010), que se muestra como una construcción "compuesta de manera compleja, siempre se construye históricamente. Nunca está en el mismo sitio sino que siempre es posicional" (p. 327).

Desde aquí, y parafraseando a A. James Arnold, Césaire, entonces,

"multiplica los significantes de la negritud que denotan claramente su ser físico y moral. Siglos de deshumanización han producido una 'obra maestra de la caricatura' " (Arnold, 2013, p. XII). Es decir, al despliegue de un cuerpo histórica y socialmente ausente se le agrega ahora la *terrible bofetada* de ver al cuerpo de "su hermano de color" a partir de las referencias del mundo blanco. Lo que se revela así es una experiencia en la que el cuerpo que mira –el del hablante; el de Césaire–, inclusive habiendo protagonizado un viaje por el Atlántico; habiendo hecho la ruta esclavista de sus antepasados, se encuentra por momentos preso de la educación colonial; de la aculturación antillana. No obstante, el papel poético e histórico desempeñado por el cuerpo de *Cuaderno de un retorno*… no se agota acá, pues en su tercer momento, al contrario de la secuencia antes mostrada, se convierte en protagonista de una metamorfosis político-cultural desde la cual sobresale la faceta más radical de la negritud: la estructura decadente de la ciudad colonial y el apresamiento de la mirada blanca resultan interrumpidos por un desplante poético que ilustra una renovación, primero, introspectiva y espiritual, y luego colectiva. La imagen, de manera similar a la del ya citado *Yo, laminaria*, debe encontrar al cuerpo para así renovarlo y salvarlo de su asedio colonial. El desrazonamiento surrealista de Césaire toma lugar cuando lo corporal, entonces, se diluye en fragmentos y formas multiplicadas progresivamente. Acá, las ilusiones mitológicas y el escenario de una especie de cataclismo monumental refuerzan no solamente una visión "mágica" de las Antillas (o África) –cercano a Carpentier, un *real maravilloso* o una "cosmogonía americana"–, sino también una dirección por la cual el cuerpo se convierte una creación original frente al *dictum* racializador de la modernidad occidental:

> (…) y la determinación de mi biología, que no es prisionera
> de un ángulo facial, de una forma de cabellos, de
> una nariz suficientemente chata, de una tez suficientemente
> melánica, y la negritud, que ya no es un índice
> cefálico, o un plasma, o un soma, se mide con el compás
> del sufrimiento
> y el negro cada vez más ruin, más cobarde, más estéril,
> menos profundo, más disperso hacia fuera, más
> separado de sí mismo, más astuto con sí mismo, menos
> inmediato con sí mismo

acepto, acepto todo esto
y lejos del mar de palacios cuyas olas rompen bajo
la sicigia supurante de las ampollas, maravillosamente
acostado el cuerpo de mi país
en la desesperación de mis brazos, con sus huesos agitados y, en las venas,
la sangre que vacila como la gota de leche vegetal en la punta herida del bulbo
(…) (Césaire, 1969, p. 113).

No deja de sorprender cómo en esta secuencia de *Cuaderno de un retorno…* los componentes del cuerpo y sus secreciones –la nariz, la melanina "negra", las ampollas, los huesos, las venas, la sangre, la herida– se entrelazan con la geografía, haciendo evidente la costura real de ese "país natal" al que ha retornado el hablante. Aquellos componentes, siguiendo a Christian Anwandter (2011), no son atribuibles a "una identidad inmóvil de 'lo negro' " (p. 207). De una u otra forma, la versatilidad del cuerpo patentiza una negritud que perturba ese reduccionismo racial europeo denunciado décadas posteriores por el mismo Césaire en su *Discurso sobre la negritud* de 1987, pues se trata de algo mucho más complejo que afirmar un color: "Y la voz dice que Europa durante siglos nos ha cebado / de mentiras e hinchado de pestilencias" (Césaire, 1969, p. 115), se lee después de la anterior cita del poema para mostrar la relación constitutiva entre colonización, racismo y Europa, en el entendido de que dicha triada es la que fundamenta el ideal ilustrado de la blanquitud y, por consiguiente, su identidad.

La renovación del cuerpo negro es pensada así en alianza con sus órganos dispuestos finalmente en un escenario aparentemente no coartado por el imaginario colonial: "Y para mí mis danzas / mis danzas de mal negro *para mí mis danzas* la danza rompe-argolla *la danza salta-prisión* la danza es-hermoso-y-bueno-y-legítimo-ser-negro" (Césaire, 1969, p. 127). Este autorreconocimiento de un "ser negro" ilustra de qué manera el poema va de lo visual a lo táctil, para después volver nuevamente a lo visual. El cuerpo sobresale ya no como propiedad esclava de un Otro, ni preso de la vergüenza, sino como propio y fuente de orgullo.

Al final del poema la negritud abre una nueva deriva crítica frente a los binarismos de identidad al distanciarse de su génesis y arribando a otro lugar, inclusive cuando sigue manteniendo el carácter estratégico de la cromaticidad "oscura" en su lucha contra el

imaginario blanco. La fragmentación de las imágenes con la que se "cierra" el trayecto aparentemente resuelve el problema de la alienación presente en el movimiento anterior, pues la conciencia del hablante se libera encaminado hacia una fuerte identificación con su "país natal", lo que perfectamente habla de un "cierre" inconcluso, es decir, una apertura inmóvil rubricada por el fin del poema. Un claro ejemplo de esto es la abrupta conclusión con la que termina: "Yo te sigo, impresa en mi atávica córnea blanca *sube lamedor de cielo* y el gran agujero negro donde yo quería ahogarme *en la otra luna* es allí donde quiero pescar ahora la lengua maléfica / de la noche en su inmóvil vidriación" (Césaire, 1969, p. 127). Acá *vidriación* o *veerición* son "traducciones" del neologismo *verrition* que crea Césaire, el cual también ha sido interpretado como "balanza". Sin embargo, en tanto neologismo, ha sido difícil lograr una traducción "exacta", ya que, como convincentemente argumenta James Clifford, "la indeterminación radical es la esencia del neologismo. Ningún diccionario de etimología puede desentrañar el significado, ni lo puede la intención (rememorada) de un inventor" (Clifford, 1998, p. 216). Por otro lado, *veerición* se puede entender, siguiendo a Clifford y también a Grüner, como un ejercicio de *escapar*, a la manera de *barrer* o *revolotear* (Clifford), o, en cambio, como *abarcar de un lado a otro con la mirada* (Grüner). Digámoslo sin rodeos: "cimarronear". A decir verdad, es el piso de una huida epistemológica del racionalismo occidental y el sostén de una identidad más amplía –identidad de lo *alterno*, no de lo *idéntico*– entrelazada con la fuerza de la naturaleza.

Con todo, nos inclinamos por ver que dicho neologismo da cuenta de una *huida* de los saberes absolutos sobre el "ser negro" y su cuerpo. Insistiendo en la potencia inventiva de la imagen en Césaire, esta *huida*, por consiguiente, toma la cara de una proyección existencial y cultural hacia lo inventivo, circundada, al mismo tiempo, por una visión profética donde la imagen puede y debe construir nuevas configuraciones en las que el lenguaje colonial se convierta en algo en vías de perecer. Como la laminaria, la agencia del sujeto y su cuerpo dentro de *Cuaderno de un retorno…* destrona su quietud pretérita, abriéndose en la violencia de un no–tiempo que es paradójicamente multitemporal: se autocrea y autoconvierte en un observador crítico privilegiado de una modernidad colonial y maldita. Y solo puede serlo en tanto su experiencia de recorrer el Triángulo Atlántico continúe

afirmando un pensamiento descolonizador: "Y ahora estamos de pie, mi país y yo, con los cabellos al viento y mi pequeña mano ahora en su puño enorme y la fuerza no está en nosotros sino por encima de nosotros, en una voz que barrena la noche y a la audiencia como la penetración de una avispa apocalíptica" (Césaire, 1969, p. 115).

Referencias bibliográficas

Aguirre, Carlos (2018). La apuesta del entre lugar: Discusiones y (re)apropiaciones latinoamericanas. *Língua&Literatura*, vol. 20, (36), 62-81.

Aguirre, Carlos (2019). Humanismo y "calibanismo" en Aimé Césaire. *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las ideas*, vol. 21, 1-22.

Anwandter, Christian (2011). Sobre la poesía de Aimé Césaire: entre una política de la significación y una meta-poética de la connotación. En: E. Oliva, L. Stecher y C. Zapata (Eds.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud* (pp. 222-209). Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Arancibia Rodríguez, Lourdes (2008). Aimé Césaire y su traductora Lydia Cabrea: dos formas de asumir lo antillano. *Anales del Caribe*, 29-37.

Arnold, A. James (2013). Introduction. En: *The Original 1939 Notebook of a Return to the Native Land.* (Edición y traducción de A. James Arnold y C. Eshleman) (pp. XI-XXII). Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Arnold, A. James. (2014) A "África" con Aimé Césaire y Wifredo Lam. *América sin nombre*, (19), 151-164.

Augé, Marc (2000). *Los "no lugares". Un espacio de anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. (Traducción de M. Mizraji). Barcelona: Gedisa.

Bernabé, Jean *et al.* (2013). *Elogio de la Creolidad.* (Traducción de R. Rodríguez Beltrán, J. David Curbelo y A. Lopez Labourdette). La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Carpentier, Alejo (1971). *Los pasos perdidos*. Santiago: Editorial Orbe.

Césaire, Aimé (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. (Traducción de A. Bartra). México: Era.

Césaire, Aimé (2008a). Algas. En: *Para leer a Aimé Césaire.* (Selección

de P. Ollé-Laprune) (pp. 175-176). México: Fondo de Cultura Económica.

Césaire, Aimé (2008b). Calendario lacunar. En: *Para leer a Aimé Césaire.* (Selección de P. Ollé-Laprune) (pp. 164-165). México: Fondo de Cultura Económica.

Césaire, Aimé (2017). moi, laminaire… En: *The complete poetry of Aimé Césaire.* (Edición y traducción de A. James Arnold y C. Eshleman) (p. 650). Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Clifford, James (1998). Una política del neologismo: Aimé Césaire. En: *Dilemas de la cultura: Antropología. literatura y arte en la perspectiva posmoderna.* (Traducción de C. Reynoso) (pp. 214-221). Barcelona: España.

Davis, Gregson (1997). *Aimé Césaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios en Asia y África.

Didi-Huberman, Georges (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto.* (Traducción de M. Miracle). Barcelona: Paidós.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

Fanon, Frantz (1965). Antillanos y africanos. En: *Por la revolución africana.* (Traducción de D. Aguilera Malta) (pp. 26-37). México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, Frantz (2015) *Piel negra, máscaras blancas.* (Traducción de A. Useros Martín). Buenos Aires: Akal.

Gandarilla Salgado, José (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Santiago de Chile: Palinodia.

Glissant, Édouard (2017). *Poética de la relación*. (Traducción de S. I. Sferco y A. P. Penchaszadeh). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes

Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

Grüner, Eduardo (2016). Teoría crítica y contra-Modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América”, y algunas modestas proposiciones finales. En: J. Gandarilla (Coord.), *La crítica al margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60).

México: Akal.
Hall, Stuart (2010). Identidad cultural y diáspora. En: E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 349-362). Popayán (Colombia): Envión editores.
Khalfa, Jean (2017). *Poetics of the Antilles. Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant*. Oxford: Peter Lang.
Leiner, Jacqueline (2008). Conversación con Aimé Césaire. En: *Para leer a Aimé Césaire* (Selección de P. Ollé-Laprune) (pp. 379-400). México: Fondo de Cultura Económica.
Marriott, David (2016). Corpsing; or, The Matter of Black Life. *Cultural Critique*, vol. 94, 32-64.
Miller, Christopher L. (2008). *The French Atlantic Triangle Literature and Culture of the Slave Trade*. London: Duke University Press.
Ollé-Laprune, Philippe (2008). El poeta de la palabra hermosa como el oxígeno naciente: Aimé Césaire. En: *Para leer a Aimé Césaire* (Selección de P. Ollé-Laprune) (pp. 9-30). México: Fondo de Cultura Económica.
Ortega, Julio (2010). José Lezama Lima y la teoría cultural trasatlántica. *Casa de las Américas*, (261), octubre-diciembre, 9-13.
Ortiz, Fernando (1975). *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
Rancière, Jacques (2015). *El hilo perdido: ensayos sobre la ficción moderna.* (Traducción de M. del C. Rodríguez). Buenos Aires: Manantial.
Stern, Alfred (1962). *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista.* (Traducción de J. Cortázar). Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la Historia*. (Traducción de M. A. del Arco Blanco). Granada: Editorial Comares.
Valdés García, Felix (2017). *La indisciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana: Editorial filosofí@.cu

1. Doctorando en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (Universidad de Playa Ancha, Chile). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina (IDEF-FFHA, UNSJ). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7924-9399. Contacto: aguirreaguirrecarlos@gmail.com. ↵

2. Algunas de las referencias a los poemas de Césaire que incorporamos en este estudio son extraídos del libro *The complete poetry of Aimé Césaire* del 2017 editado por A. James Arnold y con traducciones al idioma inglés realizadas también por Arnold junto con Clayton Echleman. Las traducciones al idioma español de dichas referencias son realizadas por nosotros y fueron cotejadas con las versiones originales en francés, y con las traducciones de Arnold y Echleman. En el caso de *Yo, Laminaria…*, de esta antología solo utilizamos el prefacio de Césaire que en la edición traducida al español por José Luis Rivas incluida en la compilación de Philippe Ollé-Laprune *Para leer a Aimé Césaire* del 2008 no se incorpora. ↵
3. Augé anexa su neologismo del no lugar a distintas prácticas usuales del mundo contemporáneo, tales como el viaje y la circulación momentánea de los espacios que alejan al individuo de sus determinaciones habituales. Por eso es que "el espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud" (Augé, 2000, p. 107). Si bien en la teoría de Augé hay una fractura de las instancias definitorias de la Identidad, el no lugar muta en la forma de un aditivo más de nuestra contemporaneidad –que el autor define como *sobremodernidad*– el cual podemos y no habitar según nuestras elecciones individuales. La idea del no-tiempo en Césaire contradice a la del no-lugar debido a que su dirección no es la de un espacio sujeto a nuestras elecciones, sino una zona donde el cuerpo se circunscribe o enraíza productivamente con el entorno sin el dictamen de una identidad pensada en términos absolutos. ↵
4. Un análisis más detallado en torno a *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire lo hemos desarrollado en: Aguirre (2019). ↵
5. La noción de *entre-lugar, in between* o Tercer Espacio ha sido trabajada críticamente por diversos derroteros teóricos, tales como la crítica poscolonial (Bhabha), la filosofía crítica de la cultura latinoamericana (Grüner), la crítica cultural (Richard), las teorías de la deconstrucción (Santiago), por solamente nombrar algunos. Hemos indagado con mayor profundidad diversas derivas de esta categoría dentro de Latinoamérica en: Aguirre (2018). ↵
6. El concepto de "decadencia" tiene un impacto relevante en varias escrituras caribeñas. No solo Césaire, también autores como Alejo Carpentier, Fernando Ortiz y José Lezama Lima retoman críticamente esta noción de la obra *La decadencia de Occidente* del historiador alemán Oswald Spengler. En el caso particular de Césaire, la utilización de la categoría de "pseudomorfosis" viene de la mano de sus lecturas del estudio *Historia de la civilización africana* del etnólogo alemán Leo Frobenius, del cual Spengler retoma algunas ideas. Sin embargo, la utilización del concepto de "decadencia" en sintonía directa y sumamente crítica con Spengler se advierte en Césaire dentro de sus trabajos *Discurso sobre el colonialismo* y *Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas.* ↵
7. Los escritores Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant en su célebre *Elogio de la Creolidad* argumentan que Césaire resuelve el problema de la pertenencia abrazando la negritud y volviendo a África. De manera que, si la pertenencia deviene, la negritud sería la postre del trayecto del cuerpo del *Cuaderno de un retorno…*; cuestión que para los autores creoles es "un callejón sin salida" (Bernabé et al., 2013, p. 33). Hay un afrocentrismo conferido a Césaire el cual comulga en muchas ocasiones con los reparos hacia la negritud provenientes desde la crítica literaria de la Antillanidad que integran Bernabé, Chamoiseau y Confiant. Dicho de forma sucinta, el proyecto de la Antillanidad supone que la negritud de Césaire es un concepto, y no una visión estética como *lo creol*, abonado en una hipnosis africana de la palabra *negro*, y que, incluso habiendo en su momento agravado la inestabilidad identitaria de la diáspora africana, escenifica igualmente una ilusión anquilosada en una exterioridad –de *aspiraciones*, de *la rebeldía*, de *la afirmación de sí*– soñadora de "un extraño mundo negro" (Bernabé et al., 2013, p. 33). Sin embargo, todo esto, por un lado, no anula la tangente fecunda

de la Antillanidad y, por otro, no desmonta el hecho de que en sus impugnaciones a la negritud mora un ejercicio que termina clausurándola en la forma de un error casi de orden epistemológico. Sobre lo primero, la Antillanidad es una repuesta certera emergida de una inquietud estética donde la aniquilación del monolingüismo, la pureza y los universales coloniales no son algo cosmético, sino su condición de posibilidad; su arma imaginativa a partir de la cual se dibuja una conciencia antillana no totalitaria y fundida en lo *diverso*. Ello no hace de la Antillanidad una contracara antagónica de Césaire. Es más, Bernabé y compañía argumentan que Césaire no es un anti-creol, sino un *ante-creol*, como también destacan la importancia de la negritud en la emergencia de la Antillanidad, pues engendró en su momento "la adecuación de la sociedad creol a una conciencia más justa de sí misma" (Bernabé et al., 2013, p. 27). Es cierto, entonces, que los escritores antillanos finalmente dicen: "Por siempre seremos hijos de Aimé Césaire" (Bernabé et al., 2013, p. 29). Pero el hecho de que se declare un vínculo paternal no esquiva la posibilidad de que el hijo, en algún momento, se rebele contra el padre. Entrando al segundo punto, esta última es una actitud interesante, ya que decir "la Negritud hizo suceder a la ilusión africana a la ilusión europea" (Bernabé et al., 2013, p. 31) o que forma parte de las escrituras que "pronto se volvieron nada" (Bernabé et al., 2013, p. 33) confirma que la Antillanidad vendría a superar los errores epistemológicos del supuesto afrocentrismo de Césaire. El problema es mayor cuando en el ejercicio de soterrar las cualidades estético políticas y poéticas de la negritud se hace en la clave de una trama lineal de continuas superaciones asuntivas. En consecuencia, se terminan sellando sus pliegues críticos porque parecieran responder a un pasado al que por nada hay que volver. Tal derrotero de la Antillanidad conduce entonces a una clausura de los puntos de tensión discursivos e históricos emergidos a partir del ejercicio de desautorización de la lógica moderna de la Identidad centrada en el color –la triada ilustrada "color, Identidad y cuerpo"–; desautorización, recordemos, que tiene su condición de posibilidad en la negritud justamente porque parte del color renegado, reprimido y clausurado: el negro. ↲

8. La referencia a estas dos palabras "unidas por guiones" la tomamos del estudio sobre Sartre de Alfred Stern (1962, p. 32). ↲

Modernidad indígena: conceptos andinos en la reconstrucción y ampliación del carácter emancipador moderno

Larissa Mehl[1]

1. Aproximaciones al concepto de modernidad desde algunas teorías latinoamericanas

Para pensar de manera crítica la modernidad en la región es importante situar brevemente su comienzo y desarrollo. Enrique Dussel (2005, p. 45) afirma que el fenómeno moderno tuvo su despliegue en Europa y a la vez en América Latina con la llegada de Colón a estas tierras, y la posterior colonización. Para establecer tal proceso, Dussel (1993, p. 175) sostiene que los europeos no descubrieron América, más bien realizaron un "encubrimiento" de los pueblos indígenas que acá vivían, pues no intentaron conocer y entender sus modos de vida, sino más bien imponer el suyo. Estos pueblos, posteriormente junto con los africanos y varios segmentos mestizos, tuvieron entonces sus prácticas culturales, rituales y sus cosmologías ignoradas por los colonizadores. En consecuencia, fueron vistos solamente desde una mirada eurocéntrica, en la cual la civilización europea era considerada la más desarrollada y superior, por lo tanto, terminaron siendo considerados siempre como inferiores.

A partir de tal evento se consolidaría la universalización de una racionalidad específica moderna, que posicionaba al continente europeo como actor pensante y central en el mundo. Tal consolidación no sería solo en términos de ideas, sino también materialmente, pues Europa se sobrepuso a las distintas economías-mundo que existían, creando un sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2004). De esta manera, se transformó en el centro de un patrón global de poder

(Quijano, 2003), usando las herramientas materiales (coloniales) que tenía, para plasmar su racionalidad, a partir de este proyecto universal llamado modernidad.

Dicho proceso ha podido ocurrir debido a la implementación de la "colonialidad del poder", que según Quijano tendría como eje la idea de raza. El eje racial se refiere a la articulación de la forma histórica de control de trabajo, que al principio de las colonias se refería a la esclavización y el trabajo no pago de las razas colonizadas: indígenas, negros y mestizos (Quijano, 2003, p. 4). En este sentido, el poder fue establecido desde la colonialidad, pues fue a partir de este principio de apropiación de tierras, cosmovisiones y vidas, desde la esclavitud y el trabajo para el ansiado "progreso", que el sistema capitalista pudo ser estructurado. Por lo tanto, juntamente con la colonialidad del poder, fue instaurado el eurocentrismo y el sistema capitalista. En resumen, así se ha estructurado materialmente el programa moderno.

A partir de este entramado podemos percibir la relación entre modernidad, colonización y capitalismo, principalmente en referencia a su vinculación y establecimiento en América Latina. Esta vinculación se comparte desde la visión del grupo modernidad/colonialidad[2]; que cree que la segunda es parte constitutiva de la primera. Pero, ¿cómo podríamos definir la modernidad de manera más precisa? Mignolo (2007) afirma que: "[la modernidad] se refiere a un periodo de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al «descubrimiento» de América (…), o bien la Ilustración Europea" (p. 31). Si nos detenemos a pensar en estos tres eventos históricos, una de sus improntas más importantes se refiere a una nueva manera de pensar el accionar del hombre (europeo), en la cual este se emancipa a partir del "uso de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano" (Dussel, 2005, p. 45). Tal racionalidad promovió la fe en el progreso y en el mejoramiento de la sociedad, permitiendo subjetividades que establecían la utopía de anhelar la construcción de sociedades perfectas. En este sentido, es un "fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento entendida como una progresiva 'iluminación' que (…) concibe un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso, en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento de origen" (Vattimo, 1987, p. 10). Desde esta percepción, la historia es concebida como un proceso lineal

y evolutivo, que adquiere fundamental importancia como registro de tales idealizaciones y proyectos. Esta mirada emancipadora, es considerada como patrón valorativo y representa el empuje concreto para generar mejoras en las sociedades.

Sin embargo, si analizamos de manera más profunda esta percepción histórica y su vinculación con la temporalidad, hay otras consideraciones importantes que necesitamos realizar. Mircea Eliade (1999) afirma que el tiempo lineal moderno tiene antecedentes en la concepción judaico-cristiana sobre este tema. Esta surgió en oposición al "mito del eterno retorno" de las culturas antiguas que, según este pensador, siempre repetían los mismos procesos, en ciclos controlados por sus dioses y la agricultura. El judaísmo, pensando la relación entre Yahvé y el pueblo de Israel, construyó en su creencia un tiempo lineal ilimitado, que culminaría con la llegada del Mesías en el futuro y, desde este acontecimiento, produciría una regeneración del mundo. Al tener esa creencia en el Mesías, y su posibilidad de perdonar y de regenerar la sociedad, abrió espacio para la creencia de que todo infortunio personal o ambiental que sucediera sería producto de un castigo divino debido a las acciones humanas. Como resultado, desde esta percepción se perdió la conexión de la responsabilidad del hombre en relación a sus acciones en la materialidad, pues "esta concepción lineal del espacio y el tiempo, fue la causa de la redefinición de los hechos históricos" (Manga Quispe, 2017, p. 5).

Desde una visión emancipadora y atenta a las condiciones materiales (coloniales) que permitieron el desarrollo moderno de Europa en las colonias, la modernidad también estableció consecuencias subjetivas. Bolívar Echeverría (2008) retoma tres aspectos centrales que fueron instaurados en este proceso: 1) la confianza en una dimensión física (en detrimento de la metafísica) de la capacidad técnica del ser humano en controlar la naturaleza; 2) la primacía de la política económica sobre todas las otras políticas, estableciendo una base burguesa en la formación estatal; 3) el individualismo, colocando el individuo como núcleo principal de la sociedad humana en detrimento de una posible colectividad. Estos aspectos se presentaron como innovadores, rompiendo con la tradición de los fenómenos preexistentes. Al aplicar esos fundamentos en América Latina, podemos interpretar que la formación de las colonias y los sucesos posteriores van a seguir difundiendo estos factores, pues

desde ellos podemos analizar los procesos históricos que van a conformar a la región.

2. La modernidad inserta en los procesos históricos

Podemos analizar tales fundamentos a partir de lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2012, p. 47 y ss.) llamó los tres ciclos del “colonialismo interno”. Su análisis piensa la formación de la sociedad en Bolivia, pero ella misma afirma que se puede hacer una analogía en clave latinoamericana. Estos procesos serían: el colonial, el liberal y el populista. El primero se refiere al período donde se formaron las colonias. Como ya se ha mencionado, en el modelo instaurado en América Latina los hijos de europeos (blancos) serían considerados criollos y formarían las elites, mientras los mestizos, indígenas y afrodescendientes, pertenecerían a las clases más inferiores, premisa justificada principalmente desde aspectos raciales. De esta manera, las clases criollas y sus descendientes estarían vinculadas desde el principio a los intereses del sistema-mundo, muchas veces ajenos a las necesidades de sus pueblos. Consecuentemente estas clases que conforman las élites van a apropiarse de los bosques, cerros y tierras, para hacer “plantaciones coloniales”, produciendo diversos productos primarios en diferentes momentos de la historia para abastecer la economía mundial. En su momento, fue la devastación para plantar azúcar en el Caribe, después el desarrollo de la minería en México, Bolivia y Brasil, luego el caucho en la Amazonia, entre tantos diversos productos (Galeano, 2004, p. 84). Estos procesos establecían la confianza en la dimensión física, pero tenían una total ignorancia en relación a las cosmovisiones, como por ejemplo la aymara y la quechua, que consideraban la montaña una deidad fundamental. El objetivo principal (por lo menos de los europeos y criollos) era hacer ganancias a partir de la técnica que permitía explotar la naturaleza. Por ende, alcanzaban el progreso, como planteaba la modernidad.

El segundo ciclo se refiere al período liberal, empezando con las guerras de la independencia y la consolidación de los Estados-nación. Este proceso se configuraría desde el principio de manera individualista, pues establecería la adoración a héroes criollos como principales fundadores de las patrias, siguiendo el paradigma del sujeto universal. Así se olvidaba el hecho de que sin el apoyo de los

indígenas, negros y mestizos, Bolívar, por ejemplo, no hubiese podido "independizar" a gran parte la región (cf. Ramos, 2012, p. 154). Una vez concluidas las independencias comenzó el proceso de formación de las naciones, que establecía "la consolidación de un pueblo sobre la base de una lengua, una economía y un territorio común" (Ramos, 2012, p. 55). Para esta tarea, uno de los grandes desafíos fue el de incluir en tal idea nacional, los pueblos colonizados. Será entonces que aparecerá la idea de ciudadanía, que se basará en la "imagen ilustrada del ciudadano" (Rivera Cusicanqui, 2012, p. 48), la cual proponía el desarrollo individual de cada ser humano como parte integral de los países. Como primera parte del proceso, a los indios, afrodescendientes y mestizos se les otorgaba igualdad jurídica, que establecía así que todos eran representados igualmente de modo formal en la ley. Tal otorgamiento de derechos posibilitaba el acceso a la educación, a las fuerzas armadas y al trabajo doméstico. Sin embargo, al ofertar estas posibilidades, por otra parte, se construía el relato de que las naciones estaban arriba de todo. Desde esta mentalidad se justificó, por ejemplo, la invasión de tierras indígenas que aún no habían sido explotadas y se produjo la imposibilidad de seguir las prácticas y sistemas comunales como formas de vivir existentes, como el caso de los ayllus en los Andes. Lo mismo se puede pensar en relación a la educación: la alfabetización de los pueblos indígenas, tenía el objetivo de que los pueblos ancestrales dejasen de hablar sus idiomas locales y así propagar la idea de una nación imaginada. En este contexto es que San Martín, pensando la realidad peruana, afirmó en 1821: "(...) en el futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos, serán conocidos como peruanos" (Lynch, citado en Anderson, 2008, p. 80).

Otro aspecto fundamental en este período fue la valorización del mestizo. En este sentido, un mestizo es una persona que tiene en su sangre la mezcla de la raza blanca (europea) con la indígena y/o afro. Sin embargo, el concepto es portador de muchas complejidades y estructurado de diferentes maneras, dependiendo del país. En Bolivia, por ejemplo, Rivera Cusicanqui (2012, p. 90) afirmará que el mestizo más cercano al español será considerado criollo, mientras que el mestizo más cercano al indígena será identificado como cholo. Ambos son frutos del mestizaje, pero no tendrían como estar más lejos entre sí en la sociedad, lo que muestra que la cuestión racial fue un artificio

utilizado como concepto modernizador para constituir las naciones e imaginarios nacionales, pretendiendo una homogenización cultural (Rivera Cusicanqui, 2012, p. 81) de los que en ella serían encuadrados. Thomson Sinclair expresa en el prefacio del libro de Silvia Rivera Cusicanqui (2012, p. 22):

> Si bien en el contexto colonial el mestizaje tuvo el papel de segregar la población indígena de la española, en la era republicana el mestizaje fue cobrando un nuevo papel discursivo de integración hegemónica, (...) sería entonces el correlato cultural de la ciudadanización, y después de la Guerra del Chaco fue asociado en la visión nacionalista y progresista con el "hombre nuevo". Para Silvia, el mestizaje es el discurso privilegiado para encubrir los rasgos racistas y coloniales del conflicto y dominación social. En la práctica, para los comunarios o plebeyos que buscaban escaparse del estigma de ser "indio" o "cholo", la apariencia de una movilidad social libre y voluntaria en realidad encubría procesos dolorosos de ruptura con comunidades, parientes y redes territoriales que formaban sus condiciones de existencia. Y romper con esas relaciones, sea por la fuerza externa o por auto-imposición, como obligación o aprendizaje de la lógica dominante, requiere negar aspectos de la propia identidad y cultura ancestral.

Por último, la autora habla del ciclo populista, que en Bolivia se dará en 1952. En este ciclo, a partir de medidas populares y supuestamente inclusivas como "la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance" (Rivera Cusicanqui, 2012, p. 49), se buscaba incluir de manera inclusive más efectiva, como parte de las tendencias urbanas y mundiales, las poblaciones que tenían vidas y culturas no modernas. Para ello, era necesario liquidar las identidades étnicas que aún existían, y seguir posicionándolos en la clase excluida, a la cual se los relegaba. En este ciclo, Rivera Cusicanqui criticará incluso las *ongs*, sindicatos y partidos de izquierda, afirmando que muchas veces estas instituciones no han tenido en consideración las alteridades de los pueblos indígenas, mestizos y afro. Dirá que más bien han operado desde la lógica eurocéntrica y moderna, considerando tales comunidades desde una mirada prioritariamente estatal, al revés de pensar nuevos mundos y modelos de organización de estos pueblos.

Observando estos ciclos desde el paradigma moderno, parecen que están asociados a la concepción de una historia lineal, cada uno

correspondiente a un proceso de progreso distinto. Si analizamos los tres ciclos conjuntamente, lo que parece quedar expuesto en la formación de las sociedades latinoamericanas, es la gran grieta existente entre los criollos y el resto de las poblaciones en la construcción moderna de las naciones. Sin embargo, ya sea porque respondieron a intereses europeos –principalmente al establecer la conformación de una estructura económica productiva con base en bienes primarios que el sistema-mundo necesitaba–, estos criollos tampoco podrían insertarse plenamente en la modernidad anhelada. En un texto titulado: "200 años de fatalidad", Bolívar Echeverría trata de explicar el lugar que las élites de estos nuevos países latinoamericanos tuvieron en la economía mundial, anhelando ser como las élites de los Estados europeos, pero condenadas a ser siempre menos, por el simple hecho que terminaron siendo más rentistas de tierras que industriales o comerciantes. El filósofo ecuatoriano reflexiona:

> Pretendiendo modernizarse (…) las capas poderosas de las sociedades latinoamericanas se vieron compelidas a construir repúblicas o estados nacionales, que no eran y que no podían ser como ellas querían, copias o imitaciones de los Estados capitalistas europeos; que debieron ser otra cosa: representaciones, versiones teatrales, recepciones miméticas de los mismos; edificios en los que, de manera inconfundiblemente barroca, lo imaginario tiende a ponerse en lugar de lo real (Echeverría, 2013, p. 188).

Por lo tanto, podemos definir que el proceso moderno fue fundamental en la implementación de las sociedades latinoamericanas, pero nunca terminó siendo totalmente establecido ni en las élites nacionales y mucho menos cuando hablamos de pueblos indígenas, afrodescendientes o mestizos. Como resultado de este proceso histórico, Dussel (1993, p. 164) discutirá la doble cara de la modernidad. Por un lado, la definirá como positiva, pues al posicionar la razón como proceso crítico posibilita la transformación de la sociedad. Pero exactamente desde esta búsqueda de una transformación social, también tendrá un lado negativo, pues justificará el desarrollo a partir del proceso cruel de la colonización sostenido por la violencia, pues al creerse superior que estos otros pueblos colonizados, desde el poder se ha justificado el sometimiento

de dichos pueblos a la esclavitud, en pro de la construcción de sociedades más avanzadas.

Desde esta dicotomía entre un lado positivo y otro negativo de la modernidad, podemos analizar como las sociedades latinoamericanas fueron formándose y transitando los diferentes momentos políticos y sociales desde la instauración de los ciclos colonial, liberal y populista. Podemos afirmar que durante estos períodos la modernidad estaba presente como una racionalidad occidental total; sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XX, empezaron a surgir nuevas teorías que ponían en crisis tal visión totalizadora. Al principio eran solo consideraciones y críticas a la visión moderna. Sin embargo, a partir de los años ochenta, la propia configuración sociopolítica del mundo fue cambiando, y las teorías que eran incrédulas a los metarrelatos fueron ganando fuerza, por ende, debilitando las teorías modernas.

3. La interacción entre la postmodernidad y la modernidad en los debates sociales

Desde este contexto específico de descreimiento de la modernidad va a surgir la postmodernidad. Jameson (1999) la definirá como una "tercera fase ampliada del capitalismo clásico" (p. 67), que tuvo su surgimiento, como afirma Lyotard (1987), con "la reapertura del mercado mundial, la reanudación de una competencia económica muy viva, (…) el declive de la alternativa socialista" y el fenómeno de la globalización (p. 8). Este proceso, según Vargas Lozano (citado en Castro Gómez, 1996), generó "la emergencia de nuevos rasgos en las sociedades industrializadas tales como la popularización de la cultura de masas, el ritmo y complejidad en la automatización del trabajo y la creciente informatización de la vida económica" (p. 18). En consecuencia, esta nueva configuración necesitó una nueva ideología que "compensara los desajustes entre las nuevas tendencias despersonalizadoras y las concepciones de vida individual o colectiva" (p. 18). Para ello:

> (…) el sistema capitalista precisó deshacerse de su propio pasado, es decir, de los ideales emancipatorios propios de la modernidad, y anunciar el advenimiento de una época posmoderna, en donde la realidad se transforma en imágenes y el tiempo se convierte en la repetición de un eterno presente (Vargas Lozano, citado en Castro Gómez, 1996, p. 18).

Este contexto generado por la visión postmoderna del capitalismo, según Vattimo (1987, p. 13), causó en las corrientes intelectuales una inmovilidad no histórica, es decir, no es que la historicidad haya dejado de existir, sino que la propia noción de lo nuevo y de la superación que establecía la modernidad siempre volcada en una visión de progreso deja de existir, pues se disuelve la idea del proceso histórico como único. Por ende, parece como si el carácter emancipador moderno hubiese fracasado. De esta manera, la postmodernidad no aparece como una etapa temporal que sucede a la modernidad en un tiempo lineal. Más bien es un concepto espacial, en el cual no hay una superación concreta del fenómeno moderno, sino más bien, la postmodernidad estaría sobrepuesta a este último. En este sentido, Jameson afirmará que "la transformación postmoderna [lleva] a una crisis de nuestra experiencia de espacio y tiempo, crisis en la que las categorías espaciales pasan a dominar las de tiempo" (Jameson, citado en Harvey, 1998, p. 225).

¿Pero por qué se hace necesario mencionar la postmodernidad si en este trabajo estamos estableciendo nuestra apuesta a la modernidad? O reformulando la pregunta: "¿Cómo el discurso posmoderno que teoriza el fracaso de esta modernidad centrada, interviene (desorganiza, reformula) el modo que tuvo Latinoamérica de imaginarse a sí misma bajo la dependencia modernista?" (Richard, 1996, p. 273). Para contestar dichas preguntas es necesario pensar de qué manera el debate postmoderno, en términos generales, puede estar implicado en las discusiones sobre la modernidad en América Latina. Como se ha mencionado anteriormente, al cuestionar la historicidad lineal y totalizadora de la modernidad, según Nelly Richard, el fenómeno postmoderno sintetiza:

> La fractura de los ideales (sujeto-historia-progreso como absolutos de la razón); (…) la consiguiente heterogeneización de los signos y multivocidad del sentido; el pasaje de la fase macrosocial de los poderes integradores a la fase microsocial de las fuerzas desintegrativas; el abandono de las certidumbres y la resignificación a lo parcial y lo relativo como horizontes trizados de un nuevo paisaje teórico-cultural ubicado bajo el signo vacilante de la duda (Richard,1996, p. 272).

A partir de tales efectos, pensando en clave latinoamericana

(como periferia de la modernidad occidental), la crisis de la totalidad que la postmodernidad demuestra nos permite centrar la mirada en las otredades (como los pueblos indígenas, mestizos y afroamericanos), que siempre habían sido invisibilizadas por el sujeto universal europeo. Pues, una vez que este proceso "fragmenta y recombina memorias históricas según el modo de discontinuidad e itinerancia" (Richard, 1996, p. 276), podemos percibir "la exclusión de la discontinuidad discontinua de la historia de los vencidos –de la moderna narrativa filosófico-histórica occidental" (Grüner, 2002, p. 118)–. Más allá de que se genere este tipo de análisis que puede ser importante para transformar el pensamiento latinoamericano, la discusión postmoderna ha tenido sus dificultades para establecerse en la región, principalmente porque puede resultar incompatible hablar de una tercera fase del capitalismo y del protagonismo de tecnología, en una región empobrecida y carente como la latinoamericana (Richard, 1996). Habrá que recordar que hay una pluralidad de contextos sociales en América Latina y, por lo tanto, ha habido diferentes grados de instauración de "tradición, modernismo cultural y modernización socioeconómica" (García Canclini, 2013), lo que posibilita esa discusión postmoderna en algunos lugares más que en otros.

Para concluir este apartado, puede decirse que la postmodernidad, al intentar responder a las nuevas transformaciones del mundo contemporáneo, no ha tenido su plena instauración como proceso vigente en la región, pero ha permitido mirar desde otras perspectivas el proceso moderno que ya ocurría. De modo que pudo establecer el "pretexto coyuntural para su relectura desde la sospecha que históricamente pesa sobre las articulaciones cognoscitivas e instrumentales de su diseño universal" (Richard, 1996, p. 275). A partir de esta posibilidad, varios autores van a proponer una crítica de la modernidad en América Latina desde pautas que están "abiertas a confrontaciones de sentido surgidas de la alternativa del presente que revirtualiza el pasado según apuestas vigentes" (Richard, 1996, p. 275).

4. Repensando la modernidad desde el saber de los pueblos ancestrales andinos

En el proyecto de escapar de la modernidad occidental totalizadora para pensar otras modernidades, Enrique Dussel (1993) habla de la doble cara de la modernidad, que mencionamos más arriba, y cuando considera la cara negativa del proceso hace referencia a la violencia que la modernidad estableció sobre las poblaciones. El intelectual mendocino hace hincapié en que este "mito de la modernidad" excluyó a las alteridades que fueron oprimidas y esclavizadas del potencial moderno, para poder incluso construir este sistema-mundo capitalista. En consecuencia, pudimos analizar cómo se fue desarrollando esta exclusión y ocultamiento de estas alteridades en la historia latinoamericana. Dussel propone que para que podamos aprovechar la parte positiva de la modernidad –refiriéndose al proyecto emancipador de la misma–, necesitamos negar la inocencia del proceso, exactamente el mito de la modernidad como proyecto inocente, para poder ver su dimensión eurocentrista y violenta. Tal ejercicio posibilita "un proyecto de liberación" que permite reconstruir la modernidad, teniendo en cuenta la otra-cara oculta, que sería "el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienada (…)" (Dussel, 1993, pp. 177-178). Desde este posicionamiento Dussel hablará acerca de la *Transmodernidad,* pues al mirar y tener en cuenta las otredades excluidas de la modernidad occidental, para reforzar el carácter emancipador del proceso, se puede construir un nuevo proyecto moderno de liberación político, económico, ecológico, *etc.*

Desde tal argumento, nos podemos cuestionar: ¿qué ha pasado con estas alteridades no incluidas en la modernidad occidental durante la instauración de ella y qué ha sucedido con sus saberes y formas de habitar el mundo? Según Echeverría (2008), más allá de que la modernidad occidental haya dominado en términos concretos, nunca realmente ha podido vencer los principios no-modernos o pre-modernos; lo que hace que, por lo tanto, estos principios de las alteridades hayan coexistido en diferentes intensidades, juntamente con las estructuras modernas del mundo social (p. 5). Este hecho nos hace percibir el valor de las culturas que fueron sometidas al proceso de colonización, pues "algún sentido de lo ancestral y tradicional [ha quedado] siempre como insuperable" (p. 6). A partir de tal constatación, la idea no tiene que ser de romantizar esas culturas, sino más bien intentar acercarse a ellas, ya que no son del todo ajenas, una

vez que forman parte del mismo espacio e historia que como latinoamericanos compartimos. Pensando en la heterogeneidad de los pueblos que fueron excluidos del proceso moderno, y los nuevos sentidos que pueden dar a la manera como se vive, abordaremos conceptos de los pueblos ancestrales andinos[3], para construir nuevas miradas y prácticas sobre la modernidad.

Silvia Rivera Cusicanqui es una intelectual clave para repensarnos a partir de estas miradas. Ella defiende la posibilidad de una “modernidad indígena”, pues entiende que los pueblos indígenas fueron y son coetáneos y contemporáneos (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 54). Para atestiguarlo, la *sochóloga* (socióloga y chola, como ella se define) reflexiona que, mientras se gestaba la modernidad occidental, los pueblos no contemplados por este proceso no lo aceptaron de manera pasiva, sino que han resistido y luchado en contra de ello (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 53). Además, cuenta que los distintos pueblos andinos también han tenido experiencias modernas, usando la racionalidad para mejorar su entorno, pero desde su cosmovisión y sistema social. Rivera Cusicanqui (2018) da como ejemplo la circulación de mercadería a larga distancia, que viene de una memoria larga del período colonial, pero se basa en una dinámica proto-colonial de redes comunitarias productivas, asalariadas o no, campesinas e indígenas mayoritariamente, posibilitando el vislumbre de otras modernidades.

Partiendo desde esta premisa, podemos direccionar nuestra mirada primero a la categoría que hace de puente entre la cultura indígena y la europea, dando posibilidades a la construcción efectuada por la modernidad occidental: el ser mestizo. Como en la primera parte de este capítulo abordamos, el mestizaje basado en la idea construida de la raza fue muchas veces visto de manera negativa, pero otras veces se lo ha idealizado y hecho responsable por el surgimiento del “hombre nuevo”, el ciudadano nacional. Pensando en clave aymara, Rivera Cusicanqui (2018) rompe con esa visión apaciguadora del mestizo como la conjunción pacífica de los mundos del colonizador y del colonizado, para presentar el concepto de *ch’ixi*. Según ella, este concepto pretende traer de vuelta la contradicción de las mezclas (p. 148), ya que al revés de que un mestizo tenga en sí las dos partes fusionadas y completadas, tendría adentro las dos partes contrarias y separadas, sin que realmente se alcancen a mezclarse y

estarían en constante contradicción y conflicto. Para hacer esa comparación la socióloga se apropia de este concepto aymara de *ch'ixi* (*ch'iqchi* en quechua) que significa gris manchado, pensando en dos metáforas. En una, desde el abordaje de René Zavaleta, habla de los esquistos mineros, que contienen en si la mezcla de diversos minerales de diferentes épocas geológicas, generando manchas en las rocas y marcando así la diversidad temporal en las piedras, que generan continuidades y discontinuidades en esta mezcla (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 16). Otra metáfora se refiere al uso que hace del término Víctor Zapana. Como escultor aymara, él relaciona lo *ch'ixi* con animales poderosos, pues ellos son blancos y a la vez negros, por ende, indeterminados, y en esto reside su poder, pues habitan ambos espacios (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 147). Por lo tanto, pensar el mestizaje desde una perspectiva *ch'ixi*, significa mirar la parte oculta de la modernidad, esa parte indígena o afro, y como ella entra en conflicto con la parte colonizadora, al revés de mezclarse invariablemente. No solo podemos pensar las personas mestizas como *ch'ixi*, pero también podemos incluir esta perspectiva en prácticas culturales mestizas y procesos históricos. Lo *ch'ixi* es fundamental al pensar la modernidad indígena, pues contempla esa interacción contradictoria entre los mundos europeo e indio y posibilita habitar una parte de ambos mundos.

5. La cuestión del tiempo y del espacio en la modernidad indígena

La misma metáfora puede ser llevada a la dimensión temporal. Si la modernidad occidental tiene una concepción de tiempo lineal, siempre mirando el pasado como algo ya superado y no existente, y el futuro como a algo a comenzar, en su lugar René Zavaleta habla de lo abigarrado. Según el Diccionario de la Real Academia Española, abigarrado se refiere a diversos colores mal combinados, o a una heterogeneidad, pero sin una separación ordenada. Zavaleta piensa que en Bolivia este abigarramiento se podría percibir en las concepciones temporales, principalmente en términos de modos vigentes en lo económico. Porque si, por un lado, encontraba en las grandes ciudades matrices capitalistas, en otras partes de este mismo escenario, encontraría lo que sería más parecido al "feudalismo", o a

una economía más informal, con la proliferación de ferias, trueques y procesos rurales (Zavaleta, 1983). Si dejamos de pensar en clave europea esto que él ha llamado feudalismo, podemos ver que esas formas son parte de una episteme indígena, ya que surgieron de prácticas que realizaban los ancestros originarios de esta región.

De esa manera, en nuestra América se presenta una concepción de historia diferente a la de la modernidad occidental, pues en ella la característica de desarrollo y progreso como etapas temporales consiste en que se presentaron siempre como superación, ya que se substituían totalmente las etapas anteriores, bajo la idea de un aparente avance de la sociedad. Desde la perspectiva de Zavaleta, los procesos temporales pasados no fueron superados por etapas más desarrolladas y progresivas, sino que siguieron existiendo en el mismo espacio, haciendo que la sociedad transitara entre ambas y que, por lo tanto, haya contradicciones e intentos de invisibilización de las partes menos capitalistas (o representativas de una alteridad), entre otras diversas problemáticas. En este sentido, también podemos establecer una concepción de tiempo *ch'ixi*, como un mestizaje de tiempos, que son coexistentes en lo que consideramos el presente.

A partir de esta configuración, otro aspecto que la modernidad indígena puede recrear, al transformar la visión del tiempo, es la cuestión de su relación con el espacio y cómo se lo percibe. Como vimos al principio del capítulo, la modernidad occidental profesa una concepción del tiempo lineal, que tiene un origen judaico-cristiano. En este sentido, al poner el control y la responsabilidad del mundo en la figura de un Mesías, solo se enfoca en el presente, pues en ello recibimos pruebas y sufrimientos para llegar a un mejor futuro. De la misma manera, el pasado es ignorado, porque una vez superado deja de existir, para ser sustituido por una etapa posterior, supuestamente mejor. Para ilustrar la dinámica de este tiempo, Manga Quispe (2017) hace mención a una "hipotética flecha continua que va abriendo tiempos limitados a golpe de fogonazos de luz, dibujándose los pasados, (...) donde el espacio visualizado se desaparece de inmediato, (...) sumergiéndose en un tiempo infinito, oscuro y perdido para siempre" (p. 26). De ahí que en esta búsqueda del progreso y evolución, donde se da significado a la vida a partir de la relación con Dios (el futuro), hace que quien se conciba en esta noción del tiempo desconecte la vida humana de las causas y consecuencias que pueden

llegar a existir en el espacio, debido a la manera que el sistema capitalista tiene de explotar recursos y reproducir la vida en sociedad. Pues desde tal concepción temporal occidental, se pierde la noción de espacio, pues una vez que la responsabilidad del orden está en Dios, pocas cosas son responsabilidades del accionar humano, pues el destino se hace inevitable.

Es por eso que Manga Quispe (2017, p. 26) afirma que en la modernidad occidental hay una separación entre tiempo y espacio, donde ambos están estirados de manera paralela, buscando este futuro desarrollado y evolucionado. Aquí reside uno de los grandes errores de la modernidad, y que seguramente venimos sufriendo sus consecuencias a nivel planetario. Al no establecer un vínculo entre acciones, tiempo y espacio, y al poner la confianza o en un futuro predestinado por Dios (por cierto, un futuro apocalíptico) o en la dimensión tecnológica arriba de la naturaleza (como menciona Bolívar Echeverría), la concepción temporal de la sociedad occidental:

> (...) desgaja la causa y consecuencia [del accionar humano] (...) y excluye el análisis holístico o global y potencia el conocimiento de las partes sin conexión; evita en lo posible la memoria histórica, y presenta un miedo a analizar las "causas" que generan un determinado hecho, como la miseria y el hambre (Manga Quispe, 2017, p. 26).

Podemos interpretar que esta mirada es una de las responsables por los problemas que enfrentamos actualmente con fenómenos como el nihilismo y la post-verdad, que significaría la creación de una verdad ficticia de acuerdo con convicciones, desconectada de la realidad en sí misma. Como realidad concebimos la situación de la naturaleza, los conflictos sociales y políticos, y todo lo que sucede en la materialidad. Un ejemplo actual de tal comportamiento es el aumento desenfrenado de incendios ambientales en la región, justo en un momento donde vivimos la mayor pandemia de la historia que tiene precisamente como una de sus causas a la deforestación, y todo esto en nombre del progreso y de la industria. ¿Pero qué tipo de progreso económico será posible, cuando las tierras ya estén demasiado secas y el calentamiento global impida la producción masificada de alimentos, lo que es imprescindible para nutrirse y habitar la vida?

La modernidad indígena, en el sentido que pretende traer respuestas a tales problemas, puede transformar esta percepción del tiempo y el espacio, desde el concepto andino de *Pacha*. Tal concepto representa las tres dimensiones espaciales (largo, ancho y profundidad), y la dimensión temporal de manera cíclica. Antes de presentarlo, es interesante mencionar que, analizado desde la mirada occidental del filósofo rumano Mircea Eliade (1999), las concepciones de tiempo "antiguas" estaban basadas en "el mito del eterno retorno", lo que en su interpretación significaba que esas culturas tenían un tiempo cíclico que se basaba en la repetición constante de rituales. Esta ritualización tenía como objetivo esquivar los sucesos humanos de difícil control, pensando que los escenarios siempre eran parte de ciclos predeterminados. Eliade interpretó esta forma cíclica del tiempo como un miedo a la historia y a las transformaciones que podrían ocurrir en estas sociedades, pues, según él, esas culturas se mantenían estáticas, siempre respetando la ciclicidad de sus cosmovisiones y, en consecuencia, sin poder cambiar sus sociedades.

Sin embargo, Manga Quispe (2017, p. 5) sostiene que más allá de que la cultura andina tenga una concepción temporal cíclica ella no es estática, generando siempre un "eterno retorno" como afirmaba Eliade, pues en cada ciclo existen puertas de salida y entrada, generando cierta dinamicidad que posibilita la creación y transformación de estos pueblos. En este sentido, una acción en el presente (*kay/aka pacha*) no desaparece en un pasado borroso, sino que se vuelve pasado/antiguo (*ñawpa*), como marcador de un tiempo que está "por venir" (*janan*). Como resultado, pasado y futuro se encuentran, haciendo que el espacio-tiempo tenga que ser construido "a priori, a nuestro gusto y habría que esperar su venida a nuestro encuentro con las consecuencias deseadas" (Manga Quispe, 2017, p. 16). Este no es un dato menor, pues así causas y consecuencias están incluidas en la construcción del tiempo, a diferencia del tiempo lineal de la modernidad occidental, que se enfoca más en el presente. Tal característica del tiempo cíclico andino nos puede ayudar a pensar otra modernidad, porque en esta ciclicidad, donde se asume causa y consecuencia en el espacio, está la posibilidad emancipadora que la modernidad prometía, pues busca reconstruir la posibilidad del ser humano de "intervenir en el control racional de su ecología a fin de construir un futuro deseado" (Manga Quispe, 2017, p. 27). Es en este

sentido que *Pacha*, un término polisémico, significa el mundo material que abarca todos los elementos:

> (…) (seres humanos y animales, elementos vegetales y minerales, fenómenos celestes, etc.) [y que] está constantemente sujeto a categorías espacio-temporales, en tanto en cuanto siempre está regulando sus propios ritmos de vida y existencia dentro de un espacio cósmico y conforme una escansión temporal imprescindible (Di Salvia, 2012, p. 231).

Al concebir esta manera de vivir en el espacio-tiempo desde la modernidad indígena, se postula que en la cosmovisión andina hay una unidad de todos los elementos de la naturaleza, visibles y no visibles, con los humanos, en la misma realidad (Durán López, 2010, p. 53). Desde tal concepción podemos relacionar el concepto de *Pacha* con el de "Buen Vivir", oriundos del concepto de *Sumak Kausay* (quechua) y *Suma Qamaña* (aymara). El primero, *Sumak Kausay*, viene de los pueblos quechuas de Ecuador, y dice respecto a vivir una vida armónica, bella, respetando los principios de la naturaleza, como la complementariedad, los diferentes ciclos de la tierra, y establecer prácticas que no generen escasez o crisis en el medio ambiente. (Torres Solís y Ramírez Valverde, 2019, p. 82). El segundo, *Suma Qamaña*, es oriundo de los pueblos aymara de Bolivia, y también representa esa integralidad necesaria del ser humano con la naturaleza y los procesos cíclicos de la misma; pero tiene un diferencial, ya que incluye como parte esencial la condición de la vida comunitaria. O sea, que no se puede alcanzar el equilibrio de la vida humana con la vida de la naturaleza, sino es en comunidad (ayllu) (cf. Torres Solís y Ramírez Valverde, 2019, p. 86). Al ser contrastados con la modernidad occidental, estos principios van en contra de algunos valores insertados en las sociedades modernas, como la centralización en la individualidad en detrimento de la colectividad, la superioridad tecnológica en controlar la naturaleza y la prioridad económica. Por otro lado, ellos cultivan la naturaleza en primer lugar como posibilidad de vida, desde la comprensión de habitar el mundo en colectividad. Concebir estos dos conceptos de buen vivir en espacios altamente modernos, como las grandes ciudades, es un gran desafío, sin embargo, con la crisis que se vive actualmente en el planeta, es tremendamente necesario. Pues de alguna manera en las ciudades se

pierde noción de la dimensión espacial, olvidando de concebir la naturaleza como parte del ciclo.

¿Pero por qué sería ahora el momento preciso para aplicar estos conceptos de una modernidad indígena y así concebir nuevas maneras de vivir? Pensando en todo el contexto social del mundo y de Latinoamérica en los últimos treinta años, Silvia Rivera Cusicanqui (2012) trae el concepto de *Pachakuti*. En la cosmovisión andina, tal idea significa "la revuelta o conmoción del universo" (p. 52), que establece "un vuelco del espacio-tiempo con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos" (p. 22). Según la socióloga, los ciclos duran aproximadamente 500 años. La conquista en 1492 habría generado un *Pachakuti*, porque inauguró la modernidad occidental y, por ende, una nueva era en todo el globo, pues en este momento se empezó a instaurar un nuevo sistema capitalista-colonial. Pasados 500 años, en 1992, los descendientes de los pueblos originarios sobrevivientes de dicho proceso salieron a manifestarse contra la celebración de esta fecha, reivindicando su espacio en la sociedad y, por lo tanto, en la modernidad. Desde ahí, vemos la "múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 17); pasado que demanda un nuevo mundo, un futuro con consecuencias deseadas por los pueblos, al revés de las preocupantes consecuencias que están apareciendo en función de la industria y modos de vida de la modernidad capitalista. Kataristas e indianistas de Bolivia han proclamado en 1992 que era necesario "revertir el lamento [del genocidio colonizador] y transformarlo en gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 81).

Estos conceptos de *Pacha*, *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* y *Pachakuti* son parte de una cosmovisión andina, que ha existido anteriormente a la colonia y también concomitante a la modernidad occidental colonial. Por lo tanto, para que sean pensados y aplicados actualmente, tienen que ser de una manera *ch'ixi*, o sea, no esencialista, y muchas veces contradictoria. Rivera Cusicanqui cree que esta interacción entre aspectos de la modernidad occidental con aspectos de las prácticas y cosmologías de los pueblos ancestrales andinos puede traer importantes cambios en nuestra manera de habitar. Ella habla de la cuestión de vivir en comunidad, como

ejemplo se pregunta: "¿Cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual?" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 151). Al revés de querer resolver esta contradicción es necesario habitarla. Es desenmascarando la modernidad occidental, conociendo y aplicando algunas prácticas de la modernidad indígena, que se puede pensar en la descolonización y, consecuentemente, en nuevas maneras de habitar la sociedad.

6. Conclusión: nuevos mundos para construir y mantener en nuestra América

En este capítulo pudimos reflexionar como se dio la instauración de la modernidad capitalista-occidental en América Latina y cómo desde ella se ha abastecido la maquinaria industrial mundial con los bienes naturales de la región. De esa forma, las independencias, la construcción de los Estados-nación, los ciclos populistas y liberales, han seguido la lógica moderna-colonizadora y han intentado frecuentemente desdibujar y olvidar las alteridades que no cabían y caben en esta lógica. Por lo tanto, mirando esta historia moderna desde otro punto de vista, se puede percibir que los saberes indígenas, mestizos y afrodescendientes no han dejado de existir, a pesar de la violenta colonización. En este sentido, es menester recuperar desde estos pueblos y saberes, las cosmovisiones y prácticas que nos pueden ayudar a recuperar el carácter emancipador de la modernidad, y de cierta manera lidiar y tratar de mitigar las consecuencias oriundas de la modernidad europea, tales como la crisis ambiental y climática, la desigualdad social (pobreza y hambre), la falta de conexión con la realidad material y una lógica de pensar muy individual. Se sabe que hay una gran diversidad de alteridades que pueden traer respuestas a esta crisis, pero en este apartado se quiso presentar conceptos generales de la cosmovisión andina, que pueden reverberar por toda la región, pero principalmente en los países que tienen vinculación con los pueblos ancestrales andinos, como Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia.

Al presentar estos conceptos y pensarlos, se pudo percibir que no hay que tratarlos de manera idealista y esencialista. Por lo contrario, tienen sus críticas y contradicciones. En este sentido, tenemos que construir nuestras prácticas y miradas desde lo que Silvia Rivera

Cusicanqui plantea como *ch'ixi*, que es una visión no-esencialista del mestizaje, y resulta muy importante para que todos/as los/as latinoamericanos/as, como pueblo mestizo de sangre e historia, aprendan a mirar con otros ojos la realidad de la sociedad, y a construir nuevas prácticas y horizontes de perspectivas que descolonicen la vida y nos permitan reconstruir la mirada temporal y espacial a largo plazo.

Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict (2008). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castro Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.

Di Salvia, Daniela (2011). Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama. *Gazeta de Antropología*, (27),1-13. Recuperado de: http://digibug.ugr.es/handle/10481/15373

Di Salvia, Daniela (2012). La faceta icónica de la tierra en el imaginario religioso de los runakuna de Ollantaytambo (Cuzco-Perú). *Actas del XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles* (pp. 229-237). Madrid: Trama editorial / CEEIB.

Durán López, María Elisa (2010). Sumak Kawsay o Buen vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. *Pensamiento Actual*, vol. 10, (14-15), 51-61. Universidad de Costa Rica.

Dussel, Enrique (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 41-53.) Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (1993). *1492. O encubrimento do outro. (A origem do mito da modernidade). Conferências de Frankfurt.* (Tradução de Jaime A. Clasen). Petrópolis-RJ: Vozes.

Echeverría, Bolívar (2008). Un concepto de modernidad. *Contrahistorias* (11). Recuperado de: https://bit.ly/3tKoAry.

Echeverría, Bolívar (2011). La modernidad múltiple. En: B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 177-187). La Paz:

OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
Echeverría, Bolívar (2013). América Latina: 200 años de fatalidad, en: AA.VV., *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América* (pp. 188-198). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
Eliade, Mircea (1999). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Ediciones Masónicas.
Estermann, Josef (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista de Filosofia-Afro-Indo-Abiayalense – FAIA*, vol. II, (IX-X).
Galeano, Eduardo (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
García Canclini, Néstor (2013). *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
Grillo, Eduardo y Rengifo, Grimaldo (1990). *Agricultura y Cultura en los Andes*. La Paz: Talleres Hisbol.
Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós.
Harvey, David (1998). *La condición de la postmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
Jameson, Fredric (1991). *Ensayos sobre el postmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
Jameson, Fredric (1999). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.
Lander, Edgardo (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
Lyotard, Jean-François (1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
Manga Quispe, Eusebio (2017). PACHA: Un concepto de espacio-tiempo andino, un constructo dinamizado por las permutas de los conceptos duales urin y janan. Ponencia presentada en el *II Simposio Internacional Dr. Manuel Chávez Ballón. En homenaje a la memoria de Karen L. Mohr Chávez, Ph. D*. Cusco (Perú), 3 y 4 de julio de 2017.
Mezilas, Glodel (2011). *Crítica a la idea de América Latina*. [Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México]. Recuperado de: https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000670203
Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y*

la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.

Quijano, Aníbal (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

Ramos, Jorge Abelardo (2012). *Historia de la Nación Latinoamericana*. (1ª edición. 3ª reimpresión). Buenos Aires: Continente.

Real Academia Española (2018). *Diccionario*. Recuperado de: https://dle.rae.es/abigarrado.

Richard, Nelly (1996). Latinoamérica y la posmodernidad. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (13-14), 271-280.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia.* Santander (España): Otramérica.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Torres Solís, Mauricio y Ramírez Velaverde, Benito (2019). Buen vivir y vivir bien: alternativas al desarrollo en América Latina. *Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos*, (69), 71-97. Universidad Nacional Autónoma de México.

Vattimo, Gianni (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona: Gedisa.

Wallerstein, Immanuel (2004). *Análisis del sistema mundo: una introducción.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Zavaleta, René (1983). Las masas en noviembre. En: R. Zavaleta, *Obra Completa*. (Tomo II, pp. 97-142). La Paz: Plural.

1. Graduada en Relaciones Internacionales por el UNICURITIBA, Centro Universitario Curitiba, Brasil, y maestranda en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Actualmente está escribiendo la tesis. Es integrante del grupo de investigación: "La revisión de la modernidad en la filosofía contemporánea. Derivaciones de la crítica del horizonte de experiencia moderno en el diagnóstico de las sociedades actuales", desde 2018. Es también columnista del blog "Pachakuti Latinoamericano" en la plataforma Iberoamérica Social. Contacto: larissamehl.contato@gmail.com. ↵
2. Algunos referentes de tal grupo son Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh y Ramón Grosfoguel, entre otros. ↵
3. Cuando hablamos de pueblos ancestrales andinos, se toma en cuenta que hay una gran diversidad de pueblos que habitan la región, y que cada uno de ellos tienen sus singularidades. Sin embargo, acá nos referimos a una cosmovisión andina, que es patrimonio de gran parte de esos pueblos, mayoritariamente hablantes de

aymara y quechua. ↲

Infancias guerrilleras

El mito sacrificial moderno en tiempos de dictadura

María Pía Cartechini[1]

1. Infancias

En medio de la vorágine política, social, económica y cultural en la que estamos arrojados, y por la que somos interpelados constantemente, si hay algo de lo cual creemos estar seguros es sobre la infancia. El adulto contemporáneo no se detiene a preguntar por la niña o el niño, porque se le figuran dentro de "lo obvio", como algo que sus categorías ya han logrado cifrar dentro de ciertos parámetros y le dan seguridad a la hora de tener que hablar sobre ello. Tal como sostiene Jorge Larrosa (2000, p. 165), la infancia se ha vuelto algo que nuestras instituciones, saberes y prácticas ya han delimitado y sobre la cual albergamos la pretensión de intervenir constantemente. Desde esta perspectiva, parece haber un consenso general en el imaginario colectivo sobre la definición de infancia: una etapa en el desarrollo humano, que conlleva un crecimiento corporal, una paulatina madurez y desarrollo psicológico, donde el niño debe recibir una educación, tanto familiar como escolar.

No obstante, la infancia no ha sido concebida de la misma manera a lo largo de la historia de la humanidad. Diversos autores han dado cuenta de cómo la infancia es una construcción histórica que ha ido variando a lo largo de las sociedades y las épocas. Philippe Ariès, a partir de la publicación en 1960 de su libro: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, abrió un amplio campo de los estudios sobre la infancia al mostrar cómo a partir de comienzos de la modernidad, hacia los siglos XVII y XVIII, aparece un sentimiento hacia la infancia y esta es "descubierta", en el sentido categórico en el que aún lo hacemos hoy. Ariès ilustra esto al sostener que antes del siglo XIII las/os niñas/os no se distinguían de las/os adultas/os, sino que eran

iguales tanto en sus actividades como en sus conductas y se entremezclaban en la vida cotidiana. Luego de dicho siglo, esta concepción fue cambiando paulatinamente y se fue tomando a la infancia como “objeto de estudio y normalización” (Baquero y Narodowski, 1994, p. 62). Esta normalización tuvo su mayor exponente a través del aparato escolar que empezó a tomar fuerza en la modernidad.

A partir de lo anterior podemos sostener, entonces, que la niñez es una construcción histórica, social y moderna. Entre varias/os autores[2] que dan cuenta de esta afirmación mencionamos a Ricardo Baquero y Mariano Narodowski que en su artículo “¿Existe la infancia?” sostienen que:

> (…) es posible afirmar la historicidad del concepto de infancia, ya no una historicidad que afirme simplemente el carácter relativo de los atributos dados a la infancia, sino un carácter histórico en tanto la infancia fue minuciosa y puntualmente construida en esa sutil trama de dispositivos discursivos e institucionales (Baquero y Narodowski, 1994, p. 65).

Tomar conciencia de la infancia como construcción abre la posibilidad para sospechar acerca de los sentidos que se le han otorgado, dejando de lado una concepción basada en saberes absolutos sobre ella. Esto implica que dicha idea tiene un proceso de formación que, si bien establece una noción dominante sobre lo que implica, se configura también históricamente de diferentes maneras. Los sentidos y los discursos que se han construido acerca de la niñez surgen de que ciertas circunstancias y acontecimientos, se entrecruzan y tensionan dando lugar a interpretaciones y valoraciones acerca de esta, y por las cuales se lleva a cabo una toma de posición frente a la infancia.

Teniendo en cuenta lo anterior, el presente trabajo tiene como núcleo significativo analizar ciertas concepciones de la infancia que aparecen durante el período de 1976 a 1983 en Argentina. Las preguntas que guían nuestro trabajo son: ¿cómo se concibió a las niñas y niños durante este período? ¿Qué nociones de infancias fueron visibles y cuales se ocultaron? ¿Qué concepción de infancia puede sostener la apropiación y el control absoluto sobre las niñas y niños de la época? ¿Bajo qué racionalidad pudo ser posible esa apropiación?

Para indagar estas primeras inquietudes acudiremos a algunos textos y discursos enmarcados en el llamado período del “Proceso de Reorganización Nacional”, que corresponde a la dictadura cívico-militar que gobernó entre 1976 y 1983. Entre estos cuentan notas de revistas, películas basadas en historias reales de infancias, panfletos oficiales emitidos por el gobierno en esa época y memorias de hijas/os de víctimas. Dentro de dichos materiales podemos encontrar fisuras por donde se filtran diferentes maneras de entender la infancia.

Finalmente, esta primera indagación del trabajo nos llevará a sondear acerca de la racionalidad bajo la cual pudo ser posible la apropiación de niñas y niños nacidas/os en cautiverio; e inquirir sobre los trasfondos que refuerzan el sacrificio de la identidad de las/os hijas/os de desaparecidos. En este sentido, sostenemos que existe una manera de entender la infancia que lleva a justificar dichas acciones.

Para bosquejar algunas respuestas a las preguntas, nos interesa rescatar dos categorías: el “niño militante”, propio del anarquismo; y el “niño guerrillero”, extraída de los discursos peronistas. Estas nociones las tomamos de Sandra Carli, de su libro *Niñez, pedagogía y política* (2003). Luego, mostraremos cómo es posible visualizar durante la dictadura una despolitización de la infancia marcada por el silencio.

Posteriormente detendremos nuestra reflexión en la racionalidad que justificó la apropiación de niñas/os, en consonancia con los sentidos que se construyeron acerca de la infancia durante el período histórico de 1976 a 1983 en Argentina. Para ello, nos ocuparemos de tres mitos modernos: del progreso, del poder y del sacrificio. Estos serán trabajados a partir del pensamiento de Franz Hinkelammert (2007).

2. El niño militante, infancias guerrilleras y la despolitización de la infancia

Sandra Carli, en *Niñez, pedagogía y política*, al analizar la cuestión social de la infancia entre 1890 y 1930, explora los discursos del socialismo y el anarquismo en torno a esta temática. Durante la segunda presidencia de Roca, en 1884, fue promulgada la Ley 1.420 que establecía la educación primaria gratuita, obligatoria y laica para todos los habitantes del país. Esta había sido incentivada por

Sarmiento en su función de director general del Consejo Nacional de Educación. En conformidad con esta legislación, el socialismo buscó una escolarización de la niñez obrera, para paliar las desigualdades sociales que llevaban al trabajo infantil. Buscó explicar la identidad del niño obrero, pero también hacer coincidir esa identidad con la del alumno universal promulgado por Sarmiento. En razón de ello, pugnaron por ampliar la escuela pública. En contraposición, el anarquismo se caracterizaba por un reconocimiento de la infancia como una identidad diferenciada y por tanto a los niños como sujetos políticos que forman parte de una comunidad autónoma respecto del Estado. Por este motivo tenían el derecho de no estar sujetados por las autoridades, "(...) pero ubicados en común compromiso político con los adultos para la transformación de la sociedad, sacrificando entonces su condición de niños" (Carli, 2003, p. 145).

En 1903, dentro del tercer congreso de la Federación Obrera Argentina, que estaba dominada por el anarquismo, se sostuvo la urgencia de crear escuelas libres. Allí habría una educación societaria y se proporcionaría una enseñanza tanto científica como manual, es decir, racional y productiva, para que los asalariados pudieran tener los conocimientos que el Estado y la burguesía les negaban. Esta idea está en correlación con lo sostenido en el Primer Congreso de la FOA de 1902, donde se prohíbe el trabajo infantil con el objetivo de formar productores libres, que rechazaban el vínculo con el Estado con respecto a lo que este demandaba. Tantos infantes como adultos aparecen en condiciones de igualdad en la lucha contra el Estado, por lo que era de suma importancia una educación política de la infancia (en escuelas propias, no estatales); apartada del sectarismo patriótico, y caracterizada como racionalista, mixta, integral, científica y libertaria.

Esta visión de la educación deriva del discurso anarquista acerca de la infancia, el cual aspiraba a formar un sujeto libre, des-sujetado de la autoridad, principalmente en manos del poder eclesiástico y del Estado. Por ello, la noción de individuo es tan fuerte en el anarquismo, en tanto se lo considera la célula donde se concretan todos los derechos; y así, pues, se velaba por la libertad, de la cual se derivaban dos conceptos claves: la rebeldía infantil y el autogobierno. La rebeldía tenía que ver con "poner freno a las estrategias políticas y católicas de sujeción del niño" (Carli, 2003, p. 175), para esto debía

afirmar plenamente sus derechos. Por su parte, la idea de autogobierno estaba dirigida a aprender a usar la libertad, para lo cual era indispensable el desarrollo óptimo de la razón. Finalmente, también destaca como categoría la figura del niño militante. Dicha noción, surge a partir de concebir la importancia de la participación infantil dentro de las prácticas políticas.

Ahora bien, en la época del peronismo, desde 1945 a 1955, se da una politización del vínculo entre la niñez, la juventud y el Estado. Los discursos sobre la infancia estaban atravesados por las transformaciones producidas en la década del '30, en la cual la corriente de la *escuela nueva* había decaído y la pedagogía que se debatía entre los modelos comunistas y nacionalistas, se había desplazado y abarcado la esfera política. "La niñez había comenzado a ser interpelada como nueva generación, lo que se debatía era cómo el Estado-Nación debía intervenir en la constitución de la identidad de esa nueva generación" (Carli, 2003, p. 255).

Carli, hace una distinción de los discursos dirigidos a la niñez y la juventud entre el primer y el segundo gobierno de Juan Domingo Perón. En su primer mandato la interpelación política dirigida a los más jóvenes estaba concentrada en la idea acerca de que "los únicos privilegiados son los niños", donde el Estado aparece como garante absoluto de las demandas sociales de la época. Además, el primer Plan Quinquenal incentivó la inclusión y la dignificación social, lo cual se refleja en la cantidad de obras llevadas a cabo como la creación de numerosas escuelas, la expansión del nivel inicial, la creación de la conocida "Ciudad Infantil", inaugurada en 1949, donde asistían las/os niñas/os más pobres del país, u obras como los hogares escuelas, promovidos por Eva Perón. Ahora bien, todas estas acciones remitían a una política generacional, que pretendía "la creación de una nueva cultura política argentina desde una nueva base social" (Carli, 2003, p. 261), combinando el bienestar social y el acceso a la cultura. Esto tenía como fin formar un "buen ciudadano", moldeado por la Nación, digno, justo, prudente, sabio, solidario, que tendiera al bien público y no a la división del pueblo por diferencias ideológicas o sociales. En base a lo anterior, podemos concluir que en este primer gobierno los infantes y jóvenes eran puestos en igualdad de condiciones frente al adulto en cuanto a su importancia, en tanto la niñez era objeto de políticas concretas. Pero el Estado llegaba a ellas/os a través de la

mediación de docentes, familiares y la Iglesia.

En el segundo gobierno, en cambio, la interpelación política fue directamente dirigida a la juventud, la cual apareció como el camino para asegurar el futuro del país. En este sentido se marca una ruptura con la Iglesia por parte del peronismo, que en el nuevo Plan Quinquenal apuntaba a una formación moral que no estuviera marcada por principios religiosos. El gobierno, centrado en la esperanza de la generación del 2000, comprometió a niños y jóvenes a responsabilizarse políticamente por el país. Respecto de esto, Carli nos dice:

> Los jóvenes son interpelados no como creadores de un nuevo orden social, sino como correa de transmisión de la continuidad del peronismo. Ya no como jóvenes protegidos o privilegiados por las políticas sociales del Estado, sino como sujetos políticos con responsabilidad pública en los destinos de la nación (Carli, 2003, p. 316).

Como vemos, tanto para el anarquismo como para el peronismo, el niño aparece como sujeto político. Sin embargo, en el primer caso, el anarquismo busca la educación política para llevar a cabo una ruptura con el Estado y lograr una utopía. En cambio, el peronismo, sostiene la figura del niño como sujeto político a favor de su propia continuidad a lo largo del tiempo, vinculando infancia y Estado. Cabe resaltar, que esta visión de la niñez, marcada en la juventud de esa época peronista, será la que ellas/os mismas/os siendo adultas/os trasladen posteriormente a otras generaciones.

> Muchos de esos jóvenes a los que se dirigió Perón habían formado parte del universo imaginario sintetizado en la frase “los únicos privilegiados son los niños”, y muchos de ellos, seguramente, fueron después protagonistas de la resistencia peronista que se inició con el golpe militar de 1955 (Carli, 2003, p. 316).

Ahora bien, ¿qué pasó con esta concepción de infancia durante el Proceso de Reorganización Nacional? Si bien la dictadura, aplicó todo un aparato represor en cualquier universo discursivo que se le presentara como contrario, no podía evitar que se les fugaran ciertas resistencias por los poros del cuerpo social, ya que, como bien sostuvo

Michel Foucault (2008): "(…) donde hay poder hay resistencia" (p. 91). Estas no solamente eran consideradas subversivas, sino que como una enfermedad propagaban y contagiaban el desorden social.

A modo de ejemplo de lo anterior, la revista *Gente* publicó en una nota aparecida en el n° 572, del 6 de julio de 1976, una entrevista a diez personas, titulada: "¿Qué hace usted para que su hijo no sea guerrillero?". En ella, el foco de discusión gira en torno a la falta de autoridad, la escasa formación moral y la ausencia de control sobre las amistades de sus hijos, como también acerca de algunas de las maneras en que los guerrilleros "captaban" las mentes de los jóvenes. Una de las entrevistadas, Karin Pistarini, de profesión modelo, decía: "Quisiera acotar a lo dicho hasta ahora un elemento quizá doméstico, diario, pero que es de básica importancia. Cuando se investigan hechos de este tipo notamos que en las casas no saben muy bien quiénes son los amigos de sus hijos" (Sallas, 1976, p. 9). La manera de evitar que los hijos se volvieran subversivos era a partir del control de lo que leían, de los lugares a los que iban, de lo que veían en la escuela y por supuesto de la gente que frecuentaban.

Ahora bien, esta estrecha vinculación entre política e infancia construida durante los años del peronismo, puede verse reflejada en la organización política "Montoneros", que protagonizó la resistencia armada durante la dictadura militar, al tomar responsabilidad política por el destino de la nación. Allí también podemos encontrar la categoría de "guerrillero". Ejemplo de esto se da en la película de Benjamín Ávila, *Infancia clandestina* (2011), la cual retrata la infancia del propio director. En esta, Juan, un chico de 12 años hijo de militantes montoneros, retorna a la Argentina con sus padres y su hermana, desde su exilio en Cuba, para formar parte de la contraofensiva de Montoneros de 1979.

En la película, aparece la visión que se tenía del menor ubicado en un lugar de paridad junto con el adulto a la hora de ejercer su participación en las prácticas políticas. Juan, quien al llegar a la Argentina desde su exilio es obligado a cambiar su nombre por Ernesto, es plenamente consciente de lo que hacen sus padres, no solo porque observa a escondidas las reuniones con las/os demás "compañeras/os", sino que su familia le deja en claro el porqué de su retorno al país y el importante rol de mantener en la clandestinidad su identidad, ya que, de lo contrario serían descubiertos. Incluso, en una

de las escenas, la abuela de Juan, le reclama a los padres que sus hijos no tienen una vida "normal", ya que han sufrido cambios de nombres y hasta de cumpleaños. Ante esto, la madre, Charo, le dice que ella no tendría problema en que, si ellos murieran, sus hijos sean cuidados por sus "compañeros" y sean "guerrilleros".

Pero además de lo anterior, remarcamos también la tendencia contraria a la politización de la niñez y la juventud que se produjo durante la última dictadura militar, marcada por el silencio y la falta de participación. Nos parece importante remarcar cómo dentro de las políticas del anarquismo y el peronismo hay una expresa politización de la infancia; y en contraste con esta, en el período de la dictadura la política de Estado fue justamente la despolitización de aquella.

Podemos traer a colación a Valeria Llobet, quien en un artículo llamado: "Y yo, ¿dónde estaba entonces? Infancia, memoria y dictadura" (2015), analiza la experiencia de quienes fueron considerados "niños comunes", en contraposición a hijas/os de desaparecidas/os. Toma narraciones biográficas de cuarenta y ocho personas que transitaron su infancia durante la dictadura y marca cómo en su relato diferencian entre lo público y lo privado, "colocando "la dictadura" en lo público y a su vez, construyendo una posición de enunciación distanciada" (Llobet, 2015, p. 51). Vemos entonces como las infancias vivencian el espacio simbólico y físico de lo público como algo alejado, quedando recluidas en el ámbito familiar y privado.

Efectivamente, se produjo un cambio brusco respecto de la relación entre política e infancia en dicha etapa: el niño ya no es considerado un sujeto político con derechos propios, al cual hay que educar para que tenga responsabilidad pública y participación política. En las escuelas y en las casas en general no se hablaba de lo que sucedía a nivel político y social en el país y, por lo tanto, muchas/os niñas/os no estaban enterados de los acontecimientos. Se produce así un retroceso donde la infancia pierde todo derecho en el espacio público, e incluso en el ámbito privado: a la palabra, a la enunciación, a la pregunta. Antes que sujeto político, es un "sujeto silenciado" e incluso en su más extrema radicalidad una tenue sombra de ello, un no-sujeto. Más aún quienes eran hijos de "subversivos" o "desaparecidos". Respecto de esto podemos citar a María Lidia Piotti (2006): "El miedo era muy intenso y decir una verdad lacerante que

había producido la dictadura, como palabra instalada en el espacio público, podía significar, en el mejor de los casos, el desprecio y el aislamiento y en el peor, la cárcel o la muerte para otros familiares" (pp. 39-40).

Además, dicho sujeto silenciado es además violentado en su universo cultural y simbólico. La censura de libros como *El principito* de Antoine de Saint-Exupéry, *Un elefante ocupa mucho espacio* de Elsa Bornemann, entre otros, formaba parte de la lógica represiva, ya que cierta literatura infantil podía despertar la sombra subversiva. La única manera de mantener el control era restringiendo todo espacio social, desterrando de esta manera la actividad política de la realidad escolar. Esto significaba inhabilitar el espacio para poner en cuestión ciertas ideas, debatir, preguntar, hacer circular la palabra, en definitiva, vaciar de posibilidades de sentido el mundo de las/os niñas/os, prohibiéndoles pensar.

Por ello en el panfleto *"Subversión en el ámbito educativo. Conozcamos a nuestro enemigo"* de 1977, emitido por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, en la sección de Nivel Preescolar y Primario, se sostiene que la ofensiva marxista ofrece libros:

> (…) que acompañen al niño en su lucha por penetrar en el mundo de las cosas y de los adultos, que los ayuden a no tener miedo a la libertad, que los ayuden a querer, a pelear, a afirmar su ser. A defender su yo contra el yo que muchas veces le quieren imponer padres o instituciones, consciente o inconscientemente, víctimas a su vez de un sistema que los plasmó o trató de hacer a su imagen y semejanza (Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1977, p. 49).

Era necesario evitar esta formación para cortar las conductas "rebeldes" desde su raíz; para eso había que sacar este tipo de literatura de las escuelas y reforzar el control del director y de los padres.

3. El mito sacrificial moderno

Hasta aquí hemos visto dos concepciones marcadas de infancia. Una como "niño militante" que, bajo las perspectivas tanto montonera como dictatorial, podemos pensarla como "niño guerrillero", desde la que se afirma un sujeto que cumple un rol de participación política.

Otra como "despolitización de la infancia", donde se gesta un "sujeto silenciado". No solo porque las/os niñas/os pierden todo derecho político, corriéndolas/os de la acción en la esfera de lo público, buscando que no piense, sino también porque aquellos que tenían conciencia de lo que sucedía, o fueron afectados por la desaparición o militancia de sus padres, no podían enunciar la experiencia que les había acontecido y los había interpelado.

A partir de allí, nuestra hipótesis tiene que ver con pensar que hubo un plan sistemático para volver cualquier infancia en silenciada, y a las consideradas puntualmente "guerrilleras" en sacrificadas. Dicha idea llega a su extremo más cruel con la apropiación de bebés cometida durante esos años. Pero, ¿bajo qué racionalidad fue posible esa apropiación? ¿Sobre qué trasfondo se puede sostener el sacrificio de la identidad de las/os hijas/os de desaparecidas/os?

Para analizar estos interrogantes, nos internamos en algunos aspectos del pensamiento de Franz Hinkelammert que nos dan indicios para sospechar que ciertos mitos creados por la modernidad tejen redes que sostienen las acciones llevadas a cabo durante este período por los militares y por quienes los apoyaban.

Según este pensador, existe una dimensión de la razón a la cual llama "razón utópica", que implica la capacidad de pensar en general, algo que sería propio de nuestra condición humana. Esto comporta que esta dimensión de la razón aparece tanto en las ciencias empíricas como en la economía o la convivencia social. En una serie de conversaciones con Hinkelammert registradas en *Teología profana y pensamiento crítico* (2012) aclara que:

> (…) sobre todo a partir de la Modernidad, todo se piensa al límite y a partir del límite se piensa lo empírico o lo real. Esto está vinculado con los grandes mitos seculares que aparecen con la Modernidad. El más grande es el mito del progreso lineal e indefinido: el ideal no se puede realizar, pero se puede hacer una aproximación asintótica. Ahí tú te pierdes en la aproximación asintótica y destruyes toda la convivencia en función de lograr el ideal. Esto sucede porque se olvida el carácter trascendental del ideal, y lo real es entendido como una desviación de los modelos ideales llevados al límite. Esto sucede en general, en todos los campos del pensamiento, no solo en las ciencias matemáticas y naturales, también en el pensamiento social o político. También la convivencia es pensada al límite (Fernández Nadal y Silnik, 2012, pp. 58-59).

Nos interesa profundizar en la cita del autor desde diferentes aspectos.

En primera instancia, que la razón utópica piensa el mundo mediante mitos. El autor hace hincapié sobre este análisis en su libro *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007), donde sostiene que la gran modernidad prometía el progreso absoluto de la humanidad, su liberación, su emancipación y la perfección del mundo. Sin embargo, para que algo sea perfecto es necesario poder controlarlo completamente, que no haya margen de error, calcularlo, medirlo, racionalizarlo, limar cada esquina para que no salga del margen. Para esto debe limpiar de sus entrañas toda explicación poco racional, amputar todo vestigio mítico, extirparlo de ella.

Es decir que la razón moderna tiene la pretensión de abolir los mitos, intenta definirse por fuera de este espacio. Lo quiere abandonar a su suerte en los albores remotos de la humanidad como algo primitivo, carente ya de valor, superado. Viene a sustituir al mito y a iluminar la oscuridad del pasado, desmitificando y desmagizando el mundo. Quienes logran efectuar dicha superación son las ciencias empíricas y las tecnologías que resultan de la aplicación de esta razón.

No obstante, Hinkelammert observa que la modernidad, en tanto pensamiento humano, también produce mitos. Dentro de ellos podemos distinguir el del progreso y el del poder. El primero, está caracterizado por la infinitud y promete realizar todos los sueños humanos. En ese sentido, produce una magización del mundo, utilizando en su base a una razón instrumental que, buscando la perfección y la exactitud, intenta que la realidad se acomode a su cálculo medio-fin. Sin embargo, tal perfección no es más que una utopía, como si esta pudiese realmente concretarse al pie de la letra en una realidad socio-histórica azarosa y desbordante. En este sentido, no hay nada más mítico que "lo perfecto".

Ahora bien, el mundo es contingente, escapa a la causalidad cerrada, a las programaciones antropomórficas tanto de la naturaleza como de las cuestiones humanas. Entonces, ¿cómo lograr una regulación que permita la convivencia necesaria para la vida social? Esta se logra a partir de un orden de las relaciones a través de la institucionalización, nos dice el autor. Es decir, son necesarias reglas que regulen el comportamiento. En el caso de que dichas reglas no se

cumplan, entonces aparece el otro gran mito moderno, el del poder, el cual tiene a su base que "hay que dar muerte, para que haya vida" (Hinkelammert, 2007, p. 46). Es decir que se administra la muerte en función del orden. La consecuencia de esto es que se licua la denotación del asesinato, connotándolo en sacrificio. Todo sacrificio humano se vuelve fértil y justificado para asegurar la vida futura, tanto para el poder del mercado como para el poder político. La diferencia entre ambos, es que: "El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente" (Hinkelammert, 2007, p. 47).

No obstante, ese cálculo que iguala muerte a vida, es mítico porque en definitiva calcula la muerte presente en relación a un futuro "desconocido y vacío, que se promete" (Hinkelammert, 2007, p. 47). En la facticidad tan solo existe una muerte aplicada real, concreta, visceral, en pos de una vida ideal ausente.

El sujeto se pierde en el intento de llegar al ideal, ya que este siempre es trascendental y la única aproximación posible es asintótica. En función de llegar a él, lo real aparece como una desviación del ideal y por lo tanto debe ser sacrificado. Esto lleva a un extravío y se destruye toda convivencia, la cual es llevada al límite.

4. El sacrificio en tiempos de dictadura

Este concepto del mito sacrificial, que se encuentra inscripto según Hinkelammert en las paredes del laberinto moderno, nos da indicios para pensar las racionalidades bajo las cuales se operó durante el proceso militar en Argentina. La idea del sacrificio, sostiene que algo debe ser destruido, o subyugado, en pos de algo mejor, de otra vida. Encontramos dentro de la dictadura algunos discursos que sostienen esta idea. Uno de ellos es la famosa justificación "algo habrán hecho" que permite a torturadores y asesinos correrse del lugar espeluznante de asesinos porque produce una guerra inexistente contra los subversivos. Elabora una imagen de estos como quienes hacen la guerra. Sus muertes así sirven para justificar el advenimiento de tiempos de paz y orden donde las vidas argentinas se salvarían. De esta forma, la sangre de sus manos se escurre ante la purificación del sacrificio.

Podemos poner como un ejemplo de ello al testimonio de Analía Kalinec, hija de Eduardo Emilio Kalinec, quien fue un oficial ayudante

de la Policía Federal durante el Proceso. En el libro *Hijos de los 70. Historias de la generación que heredó la tragedia argentina* (2016) de Carolina Arenes y Astrid Pikielny, Analía cuenta que:

> (…) Una de las últimas veces que fue a verlo lo encontró muy mal de ánimo, los ojos llorosos. Él le agarró la mano y le dijo:
> – ¿Vos pensás que yo soy un monstruo?
> – Sí –contestó la hija–, y supo que su respuesta lo quebraba, lo vio temblar. Pero ese día, dice, pudieron hablar.
> – Vos pensá –razonó Kalinec– que una persona que está ahí sabe dónde van a poner una bomba que va a matar a 400 personas. ¿Vos no arbitrarías los medios para sacarle información y salvar a esas 400 personas?
> – ¿Qué me estás diciendo, papá, que justifique la tortura?
> – Bueno, no entendés, no entendés (…) (Arenes y Pikielny, 2016, pp. 145-146).

Arbitrar medios para salvar a otros durante la dictadura implicó torturas, desapariciones, vuelos de la muerte, *etc.* Kalinec pretende que su hija entienda su justificación. Los monstruos de la razón se hacen carne en cada represor a raíz de una mitología del poder que administra muerte sobre quienes considera necesario borrar del mapa del genoma humano. Una vida por otras. Así, despojar al otro de todo derecho, licitar todo contacto atroz e inhumano con su otredad, con su cuerpo, es posible a partir de proclamar al otro subversivo.

¿Pero hasta qué punto había que llevar los sacrificios en pos "del orden", "de la vida", "de la paz"? ¿Hasta dónde "la convivencia es pensada al límite"? El aparato represor estatal no escatimó esfuerzos en su preservación del poder obtenido, razón por la cual violentó todas las dimensiones del ser humano donde pudo inmiscuirse. No solo desde lo público, sino también desde lo privado, yendo al origen de la "subversión". El comunismo era una enfermedad que debía ser erradicada desde la más tierna infancia. Dicha idea de un ser virósico que se injerta en la piel del cuerpo social está fuertemente presente en el siglo XX, según Franz Hinkelammert:

> La manera de hablar sobre estas masacres, revela lo que son. Se habla casi exclusivamente de "liquidar", "eliminar", "extirpar" y "exterminar". Es el lenguaje de todas las fábricas de muerte del siglo XX. Es la eliminación de los derechos humanos por medio de la declaración de la no-humanidad del enemigo reducido a un ser terrorista (Hinkelammert, 2007, p. 154).

Esto se hace presente claramente por ejemplo en una "Carta abierta a los padres argentinos" de la revista *Gente*, publicada con fecha del 16 de diciembre de 1976. Citamos un fragmento donde las analogías son claras:

> Después del 24 de marzo de 1976, usted sintió un alivio. Sintió que retornaba el orden. Que todo el cuerpo social enfermo recibía una transfusión de sangre salvadora. Bien. Pero ese optimismo –por lo menos en exceso– también es peligroso. Porque un cuerpo gravemente enfermo necesita mucho tiempo para recuperarse, y mientras tanto los bacilos siguen su trabajo de destrucción. Hoy, aun cuando el fin de la guerra parece cercano, aun cuando el enemigo parece en retirada, todavía hay posiciones clave que no han podido ser recuperadas (Anónimo, 2007 [16 de diciembre de 1976]).

Podemos apreciar cómo la revista *Gente* se hizo eco del discurso dictatorial, donde la guerrilla, el comunismo, figuran como esta enfermedad que se infiltra en el cuerpo social. ¿Cómo evitar ese contagio? Una de las maneras de evitarlo, es erradicando de raíz a estos "bacilos" que contaminan a los buenos ciudadanos, recuperar las "posiciones clave". Por ello, más adelante aparece una clara interpelación a los padres:

> Cautela. Vigilancia. Analice las palabras que su hijo aprende todos los días en la escuela. Hay palabras sonoras, musicales, que forman frases llenas de belleza. Pero que encierran claves que el enemigo usa para invadir la mente de su hijo. Cierto tono clasista en los comentarios, la palabra "compromiso", descripciones del mundo como un mundo de pobres y de ricos, y de la historia como una eterna lucha de clases. Por ese trampolín se salta rápidamente de la educación bancaria (la tradicional, la que conoce jerarquías: el alumno en el banco y el profesor en el estrado) a la "educación liberadora" que preconizaba Paulo Freire, un ideólogo de Salvador Allende. ¿Sabe qué postula la "educación liberadora"? Yo se lo digo. Nada de jerarquías. Igualdad entre profesores y alumnos. Lo mismo el que sabe que el ignorante. En una palabra: anarquía (Anónimo, 2007 [16 de diciembre de 1976]).

Esta carta tiene un claro propósito: que los padres establezcan un control hacia los jóvenes, quienes se consideraban más propensos a tener conductas subversivas. Borrar la anarquía del mapa implicaba el intento por minimizar toda libertad política, de pensamiento, de libre expresión y del espacio público. La anarquía y la guerrilla existían

como un germen que podía infiltrarse en cualquier momento en la mente de los menores de edad. Por ello se buscaba subyugarlas a partir del control permanente de la familia, docentes, vecinos; vigilando lo que las/os chicas/os veían, hablaban, leían; con quienes se reunían o el tipo de educación que recibían.

La infancia guerrillera buscaba erradicarse no solo a partir de los controles exhaustivos, sino que el mayor problema era que existía también de forma latente en las familias militantes. Destruirla en pos de un futuro mejor era una tarea a la que el mito del poder se abocó.

5. El sacrificio de la identidad

Franz Hinkelammert, como dijimos anteriormente, sostiene que dentro de los mitos modernos se encuentran el del poder y el sacrificial. En cuanto este último, vimos que se apoya sobre la idea de que la muerte concreta se presenta como una manera de "dar vida" en un futuro irreal, y por esto, se vuelve un sacrificio y no un asesinato. Esta idea la relacionamos no solo con lo que efectivamente aconteció durante la dictadura en cuanto a homicidios, torturas y desapariciones; sino que además pensamos que esta lógica mítica-sacrificial también se encuentra en la base de una concepción de infancia como sujeto silenciado y despolitizado en general, y de la apropiación de hijas/os desaparecidas/os en particular.

En este sentido, lo que se sacrifica es la noción de toda infancia como sujeto de derecho, apartándola de lo público y lo político; en pos de un futuro no subversivo y ordenado. Y particularmente, la identidad de ciertas infancias para evitar la propagación de cierto germen.

Así, las/os hijas/os de subversivos se transfiguran en monstruosidades indeseables. En el libro *Hijos de los 70*; uno de los testimonios recogidos es el de Luis Alberto Quijano, hijo de Luis Alberto Cayetano Quijano, apodado Ángel, oficial de gendarmería nacional que era parte del Grupo de Tareas del centro clandestino La Perla en Córdoba. Allí cuenta que un día su padre quiso llevar una niña de dos años a su casa:

> (…) hija de una militante que se había inmolado activando una granada en un operativo. La niña se había salvado de milagro cuando un placard cayó abierto sobre ella y la embolsó, protegiéndola de la explosión. Después del operativo la

> pequeña fue trasladada a La Perla y el gendarme Quijano, conmovido, quería llevarla a su casa. “Es un angelito, no sabés lo que es esa criatura”, le decía a su esposa. Según el relato implacable de este hijo herido, su madre se negó con este argumento: “Andá a saber qué porquería sale de ahí, una resentida, una tarada” (Arenes y Pikielny, 2016, p. 247).

Si bien la madre de Quijano se niega a quedarse con la niña, la apropiación de bebés comenzó a ser una de las modalidades de control sobre esas infancias para alejarlas de todo contexto social de origen que estuviera contaminado con un mínimo ápice de “subversión”. ¿Pero a qué costo?

El testimonio de Eva Daniela Donda cuando relata el encuentro con su hermana, deja ver las marcas profundas de aquellas infancias e identidades sacrificadas. “Dejame que te toque”, había pedido Eva, y vio en esos dedos, en el dorso y las palmas de la hermana menor, en los pliegues de su piel, el dibujo casi exacto de sus propias manos” (Arenes y Pikielny, 2016, p. 42). Ambas hijas de José María Laureano Donda y María Hilda Pérez, no solo se reconocían, sino que se conocían veintisiete años después del nacimiento de la menor. Victoria Donda, nacida algún día de agosto de 1977 en la ESMA, fue separada con quince días de vida de su madre y apropiada por el ex prefecto José Antonio Azic, condenado en la actualidad por secuestros, torturas y la apropiación de Victoria. Eva, la mayor, tenía poco más de un año cuando fue dada en tenencia, primero a sus abuelos maternos y paternos, y posteriormente a su tío Adolfo Miguel Donda, hermano de su padre y ex jefe de Inteligencia en la ESMA. La historia de las hermanas es una entre muchas donde la identidad y la memoria jugaron un papel fundamental.

Considerando que la modernidad se diagrama bajo la mitología compleja y sacrificial que antes fue enunciada, se comprende por qué la restitución puede ser entendida como un apaciguamiento de una verdad lacerada, una reintegración histórica y no solo subjetiva. La restitución zurce un linaje destejido a la fuerza que jamás debió romperse y que se lleva al extremo al imponer un nombre falso con el deseo de borrar toda historia pasada.

La importancia del nombre en tanto anclaje constitutivo de quienes somos no es azarosa. El nombre propio recibe toda una fuerte connotación simbólica de lo que se espera que uno sea. Álvaro

Ledezma Jiménez (2016), siguiendo a Marcer y Kicillof (1990), explica que las personas son nombradas antes de nacer, por lo que el nombre carga con una historia donde aparecen los ideales de aquellos "dadores" del nombre. Quien deposita el nombre, deposita a su vez una serie de ideales, por lo cual, el acto de nombrar es "como una parte de sí mismo" (Ledezma Jiménez, 2016, p. 34).

Podemos dar un ejemplo de ello al referirnos al nombre de Eva, que aparece como un marcado símbolo identitario y político, elegido como la de tantas niñas en homenaje a Eva Duarte, que implicaba una manera de establecer un vínculo con los ideales revolucionarios peronistas. Esto motivaba a que los Pérez la llamaran Eva, pero los Donda, Daniela, produciendo que no solamente su tenencia fuera de un lado a otro, sino también su nombre fue tironeado por ambas familias.

Ahora bien, para ahondar sobre la racionalidad que llevó adelante la apropiación de bebes y que sostuvo la sustracción de sus identidades, nos serviremos de algunas líneas teóricas del artículo "Sustracción de Identidad, Trauma y Consecuencias Subjetivas. Fundamentos teóricos y perspectivas éticas" de Mariano Ambrosino y otras/os autores, y también del libro *Centro de atención por el derecho a la identidad de abuelas de plaza de mayo. Psicoanálisis: identidad y transmisión;* compilado por Alicia Lo Giúdice.

Si bien la identidad es una trama compleja, en tanto es un concepto que se construye históricamente es, en definitiva, el nombre propio la parte fundamental de nuestra identidad, ya que se vuelve lo único que perdura a lo largo del tiempo (Ambrosino et al., 2012, pp. 343-344).

¿Cómo se establece este nombre propio que continúa un linaje? En el derecho romano, las relaciones filiales no eran naturales, sino que se daban mediante un acto, que podía ser un gesto o una palabra, a partir del cual el padre toma a ese hijo como tal; es decir, abre la posibilidad de que ese ser sea reconocido como "hijo de", transmitiéndosele así un nombre en un ritual que era público. De esta manera, la filiación se termina constituyendo mediante una institución jurídica, que anuda lo social, biológico y subjetivo con la ley (Domínguez, 2005, pp. 95-96). Si entonces la relación paterna filial tiene que ver con consentir públicamente el tomar un hijo como tal, en la apropiación no hay lazos de parentesco porque no hay una

persona que cede a su hijo conscientemente, sino alguien que lo sustrajo ilegalmente. De ese modo se rompe la transmisión genealógica que se da entre tres generaciones, robándose no únicamente al niño/a sino también su contexto familiar, el cual incluye marcas singulares que son portadas por la lengua y establecen el parentesco (Domínguez, 2005, p. 96).

Alicia Lo Giúdice nos dice respecto de esto:

> Jacques Lacan vincula el tema de la familia a la lengua, en tanto que la lengua que cada uno habla es cosa de familia, y ésta es primordialmente el lugar donde se aprende la lengua materna. Es la madre quien habla al niño en su propia lengua y compartirla es lo que hace posible su transmisión (Lo Giúdice, 2005, p. 29).

De esta manera, el padre simbólico transmite el nombre y la madre transmite el deseo a partir de la lengua, instaurando una continuidad psíquica y cultural entre las generaciones. Es por ello, que era imperioso terminar con la transferencia de una "lengua" que era catalogada como peligrosa para el orden establecido; y para ello no era necesario asesinar o desaparecer a la descendencia de la subversión, sino simplemente expropiarlos como trofeos de guerra y buscarles otra familia.

De aquí que la apropiación de menores causa una fractura generacional, que rompe lo simbólico y genera una privación de la transmisión en el tiempo. De esta manera, aquellas y aquellos que fueron catalogados de enemigas/os, fueron violentados más allá de la tortura, desaparición y muerte: "Fue necesario, además, 'golpear' al enemigo en lo más propio, su progenie, robándosela" (Ambrosino et al., 2012, p. 347). Y continúan aclarando esta situación en sus conclusiones:

> Estos actos por fuera de la ley, amparados por el terrorismo de estado, se perpetúan más allá de la desaparición. La alteración de los lazos filiatorios de origen es puesta al servicio de propiciar, por parte de los apropiadores, una transmisión de significantes acordes a sus ideales y valores morales. Una usurpación que reniega lo acontecido ya que los autores del hecho ilícito funcionan "como sí" nada hubiera sucedido. En donde el origen del vínculo se basa en la desaparición y el asesinato de los padres que, al criar a estos niños como propios y manteniendo a lo largo de los años el ocultamiento del origen

fraudulento, consuman otro exterminio, reduciéndolos a un estado de excepción (Ambrosino et al., 2012, p. 355).

Como vimos, con Ledezma Jiménez, el acto de nombrar transfiere una parte de sí de quienes son dadores del nombre, junto con ciertos ideales y cargas sobre como esperan que se comporte quien es nombrado. Así, se nos inscribe en una "trama discursiva y simbólica generacional" (Ambrosino et al., 2012, p. 349) a la que pertenecemos. Siguiendo esta lógica, la sustracción del nombre, se vuelve primordial para evitar la propagación del germen de la subversión y aniquilar cualquier "infancia guerrillera" que pudiera aparecer.

Estas apropiaciones y sustracciones de identidades se tornan sacrificiales, ya que no son entendidas por quienes la perpetran como un crimen de lesa humanidad, sino como algo que es necesario hacer en el presente en pos de un futuro. Tiene que morir esta identidad hoy para asegurar otros modos de existencia y de vida mañana. Así, se concluye que: "(…) esta sustracción estuvo informada por específicos objetivos que, expresados en términos de 'evitar un hogar subversivo' a esos niños, dan cuenta del sueño autoritario de producción de nuevos sujetos y relaciones sociales" (Villalta, 2009, p. 4).

6. Conclusiones

La concepción de infancias del anarquismo y del peronismo, sostenían una vinculación entre la niñez y la política. Si bien existían marcadas diferencias en cuanto a esa relación, ambos ponían especial énfasis en su participación como sujeto político. En el caso del anarquismo, su fin era lograr que las infancias se des-sujetaran de las autoridades estatales y eclesiásticas, con el fin de comprometerlas en una lucha a la par de las/os adultas/os, configurando la figura del "niño militante". Por otra parte, el peronismo hizo un fuerte hincapié en la constitución de las identidades políticas de la niñez, a partir de un constante acompañamiento del Estado que tuvo gran preocupación por ella, específicamente por las que pertenecían a los sectores más vulnerables de la población. De esta manera, en ambos casos hay una fuerte vinculación entre las infancias y el Estado, donde se las configuran como sujetos políticos con responsabilidad por la nación.

En contraparte a lo anterior, la ideología de la dictadura cívico-

militar, que se dio en Argentina entre los años 1976 y 1983, estuvo atravesada por una racionalidad moderna sustentada en el mito del progreso, del poder y del sacrificio. Los dos primeros mitos mancomunados permitieron ir contra aquellas/os que se consideraba "subversivas/os", administrando muerte en función de un orden que aspiraba a una perfección y un progreso infinitos de acuerdo con ciertas pautas establecidas. Se les arrebata la vida en pos de "otras", catalogadas como más valiosas. Esto también justificó despolitizar la infancia y nuclearla en el silencio, buscando destruir todo vínculo que se había establecido entre esta y la política a partir de las primeras décadas del siglo XX, como un modo de combatir todo germen guerrillero.

Para quienes formaban parte de la dictadura, las infancias guerrilleras eran las que había que evitar que se propagaran, abocando diversas estrategias de control a ello. Mientras que, para quienes constituyeron el frente de la resistencia armada, dichas infancias, específicamente, eran consideradas partícipes de las prácticas político-guerrilleras y apoyadas por su entorno cercano en esto.

Marcamos como además aparece fuertemente el mito del sacrificio. Las/os hijas/os de las/os subversivas/os fueron apropiadas/os intentando sumir así a sus progenitoras/es en un completo olvido. Las infancias son despojadas, arrancadas de los senos maternos, de la reconfortante calidez vientre-política para aniquilar su nombre, su lengua, su contexto familiar y su memorial construcción; con el fin de no ser criadas/os con ideas "subversivas", que pudieran arruinar el futuro. Así, se consumó la sustitución y destrucción de su identidad como una manera de asegurar la "existencia" de una sociedad venidera anclada en el progreso, el orden, la seguridad, la no-subversión y el fin de la guerrilla. Es decir, para transmitir a esas generaciones los significantes que sostenían quienes detentaban el poder; todo ello en función de cumplir el único ideal que daban por real. De esta manera, la identidad es sacrificada en el altar del progreso futuro, hueco, inerte, carente de vida humana.

En definitiva, podemos decir que durante el período histórico comprendido entre 1976 y 1983 en nuestro país las dimensiones utópicas y míticas características de la razón crearon y sostuvieron el mito del progreso y del poder llevando al extremo toda convivencia

social hasta el punto de destruirla. La destrucción se produce porque la razón, con una fuerte convicción, plantea un ideal al que, efectivamente, se busca y se puede llegar. Sin embargo, desconoce que este nunca se alcanza, que siempre la aproximación es asintótica. Por eso, la realidad social, que siempre es plural y contingente, se le figura como algo erróneo y desviado cuando no se adecúa a ese esquema previsto de antemano y al que se la quiere obligar a encajar. En razón de ello, debe ser enderezada, no importa el costo. Bajo esta racionalidad todo fue sacrificado, hasta las infancias y su identidad.

Bibliografía

Anónimo (2007 [16 de diciembre de 1976]). Carta abierta a los padres argentinos. Revista *Gente.* En: E. Vannucchi (Coment.), *Recordar y entender: carta abierta a los padres: la última dictadura militar 1976-1983* (pp. 25-28). Buenos Aires: Ministerio de Educación.

Ambrosino, Mariano *et al.* (2012). Sustracción de identidad, trauma y consecuencias subjetivas. Fundamentos teóricos y perspectivas éticas. *Anuario de Investigaciones*, *1*(1), 341-357.

Arenes, Carolina y Pikielny, Astrid (2016). *Hijos de los 70. Historias de la generación que heredó la tragedia argentina.* Buenos Aires: Sudamericana.

Baquero, Ricardo y Narodowski, Mariano (1994). ¿Existe la infancia? *Revista IICE*, *III*(4). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Miño y Dávila.

Carli, Sandra (1999). La infancia como construcción social. En: S. Carli (Comp.), *De la familia a la escuela. Infancia, socialización y subjetividad* (pp. 11-39). Buenos Aires: Santillana. Recuperado de: https://bit.ly/2QMPno9.

Carli, Sandra (2003). *Niñez, pedagogía y política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Colángelo, Adelaida (2003). La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje. Ponencia presentada en el Seminario: *Infancias y juventudes. Pedagogía y formación* (pp. 1-8). Buenos Aires: Ministerio de Educación. Recuperado de: http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001424.pdf

Cosse, Isabela (2019). Infancias y familias en perspectiva histórica. En

M. Lobato, *Infancias argentinas* (pp. 23-26). Buenos Aires: Edhasa. Recuperado de: https://bit.ly/2QcPU39.

De Mause, Lloyd (1982 [1974]). *Historia de la Infancia.* Madrid: Alianza Universidad.

Domínguez, María Elena (2005). Apropiación/restitución: entrecruzamiento discursivo, del caso judicial al caso clínico. En: A. Lo Giúdice (Comp.). *Centro de atención por el derecho a la identidad de las Abuelas de Plaza de Mayo. Psicoanálisis: identidad y transmisión* (pp. 93-104). Buenos Aires: Abuelas de Plaza de Mayo.

Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert.* Buenos Aires: CLACSO.

Flandrin, Jean-Louis (1979 [1976]). *Orígenes de la familia moderna.* Barcelona: Crítica.

Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Hinkelammert, Franz (2001). *Conversaciones y entrevistas con Franz J. Hinkelammert (hasta 2001)*. Recuperado de: http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/items/show/2268.

Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José (Costa Rica): Arlekin.

Larrosa, Jorge (2000). El enigma de la infancia. En: J. Larrosa, *Pedagogía profana* (pp. 165-174). Buenos Aires: Novedades Educativas.

Ledezma Jiménez, Álvaro (2016) ¿Nombrarse o ser nombrado? El nombre como depositación. *Wímb lu, 11*(2), 31-39.

Lo Giúdice, Alicia (2005). Derecho a la Identidad: Restitución, apropiación, filiación. Desplazando los límites del discurso. En: A. Lo Giúdice (Comp.), *Centro de atención por el derecho a la identidad de las Abuelas de Plaza de Mayo. Psicoanálisis: identidad y transmisión* (pp. 25-33). Buenos Aires: Abuelas de Plaza de Mayo.

Llobet, Valeria (2015). "Y yo, ¿dónde estaba entonces?". Infancia, memoria y dictadura. *Horizontes Sociológicos,* (3), 46-57. Recuperado de: https://www.aacademica.org/valeria.llobet/116

Marcer, Roberto Carlos y Kicillof, Daniel Luis (1990). Introducción al psicoanálisis de la elección de los nombres propios: el caso de Sigismund Schlomo Freud. *Revista de Psicoanálisis de Buenos Aires*,

47(1), 129-139. Recuperado de: http://bibliotecadigital.apa.org.ar/greenstone/collect/revapa/index/assoc/19904701p0129.dir/REVAPA19904701p0129Mercer.pdf.

Ministerio de Cultura y Educación de la Nación (1977). *Subversión en el ámbito educativo. Conozcamos a nuestro enemigo.* Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.

Piotti, María Lidia (2006). *Memorias escolares de los hijos de las víctimas del terrorismo de Estado.* Córdoba: Comunicarte.

Rousseaux, Fabiana (2005). Identidad: ¿una justa medida? En: A. Lo Giúdice (Comp.), *Centro de atención por el derecho a la identidad de las Abuelas de Plaza de Mayo. Psicoanálisis: identidad y transmisión* (pp. 105-120). Buenos Aires: Abuelas de Plaza de Mayo.

Sallas, Renee (6 de Julio de 1976). ¿Qué hace usted para que su hijo no sea guerrillero? Revista *Gente*, (572), 8-11.

Stagno, Leandro (2011). El descubrimiento de la infancia, un proceso que aún continúa. En S. Finocchio y N. Romero, *Saberes y prácticas escolares* (pp. 41-61). Rosario: Homo Sapiens Editores / FLACSO. Recuperado de: https://www.aacademica.org/leandro.stagno/4.pdf

Stone, Lawrence (1990 [1977]). *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villalta, Carla (2009). La apropiación criminal de niños: categorías y resignificaciones en las estrategias y reclamos de justicia. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares, 11*(1) 35-53. Recuperado de: https://www.aacademica.org/carla.villalta/4

Villalta, Carla y Tiscornia, Sofía (2014). Un vasto campo de estudios: la familia y el parentesco en la perspectiva antropológica. *Revista Derecho de familia*, (63), 75-84. Recuperado de: https://www.aacademica.org/carla.villalta/76

1. Profesora de Grado Universitario en Filosofía y Especialista en Filosofía con Niños y Jóvenes, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Actualmente se desempeña como docente en nivel medio, superior y universitario.
   Contacto: mpiacartechini@gmail.com. ↵
2. Entre estas/os autoras/es podemos mencionar quienes se dedicaron a hacer historia de la infancia, como los referentes clásicos: Lloyd De Mause (1982 [1974]), Jean-Louis Flandrin (1979 [1976]), Lawrence Stone (1990 [1977]). Además en nuestro país existe una gran variedad de autoras/es que han tratado esta temática: Carla Villalta (2014); Sandra Carli (1999); Leandro Stagno (2011); Isabela Cosse (2019); Adelaida Colángelo (2003); entre otras/os. ↵